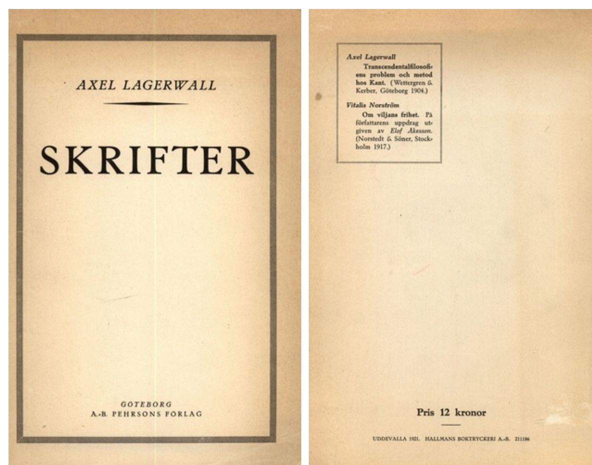


SKRIFTER

AV

AXEL LAGERWALL

---------- SAMLADE OCH UTGIVNA MED EN INLEDNING AV *ELOF ÅKESSON* ---------- GÖTEBORG A.-B. PEHRSONS FÖRLAG

UDDEVALLA 1921. HALLMANS BOKTRYCKERI A.-B.

Förord till den elektroniska utgåvan

Boken digitaliserades direkt från original och anpassades och OCR-tolkades för Projekt Runeberg i maj 2015 av Bert H.

Jbui £

?

c-An-lc INLEDNINGTILL AXEL LAGERWALLS KARAKTERISTIK.

Då Göteborgs stads folkskoleinspektör, fil. d:r Axel Lagerwall den 21 juli 1920 bortrycktes av döden, stöd han i sin fulla mannakraft och hade vuxit djupt in i ett arbete, som gav honom allt rikare tillfredsställelse och allt större uppgifter. Hans död påminde hårt om livets fragmentariska art. —

Axel Julius Lagerwall föddes i Stockholm den 2 augusti 1870. Hans fader, kaptenen i Kungl. Flottan Julius Magnus Lagerwall, blev inom kort utnämnd till föreståndare för Navigationsskolan i Göteborg. Där växte Axel sålunda upp och började sin skolgång. Under brytningsåren vaknade emellertid lusten att bli sjöofficer, och studierna på skolbänken övergåvos och ersattes med kadettutbildning under långväga färder. Hos ynglingen fanns en spänning mellan olika anlag och intressen: ett ofta frambrytande behov av handling och äventyr å ena sidan, en stark böjelse för inåtvänt grubbel och kritisk reflexion å den andra. Det var den senare makten i hans väsen, som segrade i den första allvarliga brottningen och därmed avgjorde hans öde. Efter något års sjömansliv upptog Lagerwall studierna vid Göteborgs Realläroverk, där han avlade mogenhetsexamen v. t. 1890.

Källor: Utom Lagerwalls doktorsavhandling och de i denna volym samlade uppsatserna: hans efterlämnade papper, bland vilka må nämnas 29 volymer anteckningar, reflexioner och utkast, åtskilliga manuskript i folioark och breven från Vitalis Norström. Även breven från Lagerwall till V. Norström ha stått till mitt förfogande. Vidare Arsredogörelser för Lysekils Samskola 1905—1913 och Göteborgs Allmänna Folkskolestyrelses Berättelser 1914—1920. Eftermälen i pressen: Göteborgs Handelstidning 22 juli 1920 (av S. Hn.), Folkskolans Vän 28 juli 1920 och Sv. Läraretidning s. d. (av Joh. Ohlander). Prof. Malte Jacobssons minnesord i Psykologisk-filosofiska Föreningen i Göteborg (i utg:s uppteckning). Folkskolläraren Gustaf Olssons tal vid gravvårdens avtäckande. E. Långström och G. Stern, Göteborgs Högskolas studenter 1891—1916.X

På hösten for han till Uppsala och kastade sig med iver in i filosofiska och historiska studier. Ämnesvalet synes icke ha vållat bryderi. Redan under de sista gymnasiståren hade Kants Kritik der reinen Vernunft fängslat hans intresse: för en realist och matematiker med spekulativ läggning låg det nära till hands att fördjupa sig i Kants lära om rummet och tiden. Bland de efterlämnade papperen finnas några redan gulnande folioark med filosofiska anteckningar och utkast från åren 1888 och 1889. Ett av dem innehåller “Kritiska anmärkningar“ till den transscendentala estetiken. — Men även i det svenska tänkandet hade han hunnit orientera sig. Han gör ett försök till kritik av den Boströmska skolans gudsbegrepp och utformar “anmärkningar mot den Boströmska satsen: Vara — förnimmas“. Geijers uppsats om historien och dess förhållande till religionen har han studerat, liksom åtskilliga av Pontus Wikners skrifter, bl. a. “Tidsexistensens apologi“. Grubbelgåtan framför andra var problemet om viljans frihet, åt vilket han ägnat två rätt ingående uppsatser. Till att väcka och skärpa denna fråga bidrog icke blott det ungdomliga metafysiska behovet utan även den etiska problematik, som uppstod med en vidgad erfarenhet och fick sin medvetna form vid mötet med Stuart Mills och Höffdings välfärdsmoral. Ett av de äldsta bevarade utkasten, från juli 1888, söker svara på frågan: “Kan lyckan sättas som slutändamål för ett etiskt handlande?44 Den besvaras nekande. — Redan denna “Filosofi af Axel Lagerwall44 utmärkes av ett icke ringa formellt skarpsinne, en strävan efter sträng och klar fortgång i frågornas behandling och en viss förmåga av självkritik. Till en liten skiss “Om naturens betydelse vid etisk värdering44, skriven i sept. 1888, fogar han efter några månader följande reflexion: “Det borde utförligare utarbetas och dessutom förbättras betydligt i stilistiskt afseende44.

Mest anmärkningsvärt synes mig vara, att det kunskapsteoretiska problemets innebörd och vikt tydligen trätt fram för den unge tänkaren. Här må i sin helhet återgivas den oavslutade “Inledning till kunskapstheorien“, som han författade under sitt sista år på gymnasiet:

44Någon gång kommer menniskan uti sitt sträfvande efter kunskap, att fråga sig: Sjelfva denna kunskap, hvad är den? Det jag vet ärXI

detta och detta, men just detta, att jag vet, hvad innebär det och det jag vet hvad är det just såsom ett af vetandet fattadt och för sig sjelf? — Redan tidigt skedde detta. Sophisterna kunna betraktas såsom de första kunskapstheoretici. Med dem gjordes subjektiviteten till en magt gentemot det objektiva eller rättare subjektet gjordes till det enda varande. (Protagoras förklarar, att menniskan är måttet för allt, för det varande, huru det är och för det icke-varande, huru det icke är.) — Det är just detta reflexionens rigtande tillbaka på subjektet, på den reflekterande, som är första vilkoret för en kunskapstheoretisk undersökelse. Det är dock först Platon, som ger reflexionen dess verkliga rigtning åt det nämnda hållet. Dock är det endast det formala, som nu och långt fram i tiden är hufvudfrågan; det är först nya tidens filosofer, som försöka en verklig allsidig lösning af kunskapsproblemet. — När nu en undersökning af kunskapen skall ske, af kunskapssubjektet, objektet och relationen mellan begge, så är det klart, att ingen kunskap såsom sådan får gälla, ty allt skall undersökas, sjelfva kunskapens giltighet skall granskas, vägas, bedömas. Det heter derför: “Es muss an allem gezweifelt werden“ (Lasson). Fullt allvar af denna sats tycktes de ofvannämndfa] sofisterna och nyakademikerna i Grekland göra. För de förra gälde det som sanning, att intet kan allmängiltigt påstås, det är lika rätt att säga att ett ting är så eller så be-skaffadt, som raka motsatsen. De senare lärde att intet kunde vetas, icke ens det, att intet kunde vetas. — Det synes dock genast att begge dessa rigtningar är sjelfupplösande, de kunna derför ej heller vara uttryck för det rätta tviflet. Ftt tvifvel är alltid ett förnuftigt tillvägagångssätt, ett tänkande förfarande. Det kan derför aldrig

innebära tankens förintelse. Men detta är just händelsen med de begge grekiska skolorna. När sofistiken lär, att ingen kunskap är allmängiltig, så lär den ju dermed, att den kunskapen är allmängiltig. Är således i sig sjelf den aldra skarpaste motsägelse. Säger ny-akademikern, intet kan vetas, så säger han ju dermed jag vet, att intet kan vetas. Han söker visserligen rädda sig med att säga: äfven detta vet jag ej, men detta är endast att draga sig ett steg tillbaka för att falla der. Ty säger han: jag vet ej, att jag ej vet, så har han ju dermed sagt, just det vet jag, att jag ingenting vet, icke ens det etc., hvarigenom ju hans logiska dödsdom är utsagd. — Tviflet kan derför ej vara annat än tvifvel på hvarje kunskap som enskild, men ej tvifvel på kunskapen sjelf, på tänkandet, eller rättare på allt som tänkes eller öfverhufvud förnimmes som gifvet. Detta: tänkandet sjelf och begreppskunskapen om dess ovilkorliga giltighet är ursprungligt (a priori). — Men vidare är det klart, att likaväl som tanken leder sig till tvifvel och tviflar, så leder den sig äfven ut derifrån. Med andra ord det är tanken, som sjelf är sin egen ransakare och domare: och tviflet eller förnekandet häraf visar sig lika orimligt och sjelfupplösande som någonsin negationen af tänkandets allmänna rätt visade sig ofvan. Man torde tro sig hafva fulla skäl att förneka denna tankens rättighet, då man kommer med denXII

satsen, att ingen får döma i egen sak. Detta är ju en allmänt känd af alla som fullt sann och rättvis medgifven regel, huru kan man då komma och upphäfva den i en vetenskap, som denna, som ju skall afgöra öfver andens grundförmögenhet? Detta kan ju synas rätt. — Men för det första kan man genast svara: någon annan domare finnes-icke; antingen måste man nöja sig med denne eller icke alls söka någon. Ty hvem kan öfverhufvud afgöra eller döma något? Tydligen den, som eger magten dertill; i en praktisk fråga kan det dervid bero på den fysiska kraften och den starka viljan, men hvad det alltid beror på, det är den vissa och klara insigten, vetandet. Om något skall bestämmas, så måste bestämdhet finnas hos den, som skall utöfva den nämda handlingen; detta vill med andra ord säga han skall sjelf först vara afgjord, bestämd i relation till objektet, men detta kallas så fort det är till för personen i fråga: vetande (= det fullt vissa förnimmandet, som äfven är klart och tydligt till skilnad från tron) d. ä. tanken. Är tanken föremål för sig sjelf kan deri intet ändras. — Fruktan för att tanken skulle vara orättvis som domare öfver sig sjelf är äfven obefogad; ty hvad är det den vill, som går till en kunskapstheoretisk undersökning? Sanning. Naturligen, och här särskild sanning om sig sjelf. — Han skall således aldrig söka att med up*psåt bedraga sig, ty då skulle han ju både vilja och icke vilja samma sak, hvilket är omöjligt. Men det är just det, som kallas orättvisa. — (Att tanken kan bedraga sig det oaktadt, det är gifvet; men det beror, på att han är en mensklig tanke, således ofullkomlig.) — Ännu en sak. — Kan tanken utföra, eger den verkligen kompetens för sitt värf? Ja, kunna vi svara, med visshet. — (Det närmare kan ses hos Lasson: “Vorb. zur Erk.-kritik.“ Ph. Monatsh. XXV. samt Wikner “Kunna vi veta något om Gud?“) För tanken finnes intet, som är slätt omöjligt att genomtränga. Dermed är naturligtvis ej sagt, att hvarje mensklig hjerna eger (sagda) förmåga att utforska allt. Utan endast tanken i sin absoluthet måste tillerkännas förmågan eller rättare det kan omöjligen påstås, att tanken står absolut utom någonting. — Så småningom alltså måste ovilkorligen tanken vinna mer och mer klarhet i sitt eget väsen. Hvarje ärligt försök i sådan rigtning måste helsas med glädje; det är aldrig ofruktsamt. Medlet för undersökning är tanken. Vi hafva försökt klargöra detta i det föregående. Kommer så frågan efter metoden. — Olika meningar hafva här gjort sig gällande. Man har gjort en indelning af dem i den teleologisk-kritiska, den empirisk-genetiska och den empirisk-analytiska. Hvilken skall man välja? eller finnes det ännu flera? — Ett sätt är att ge alla föregångare på båten och helt originellt konstruera fram ett eget. Ja, så måste man nog slutligen göra, om man vill komma till något verkligt vetenskapligt rigtigt och för sig sjelf beståndande och visst. Men det är nödvändigt att taga rätt på, hvad andra hafva åstadkommit på redan funna vägar, ty det material man skall bearbeta kan man ej ens skaffa sig sjelf, ännu mindre till ett fullständigt system utbilda, vore man ock jätte-filosof. De redan vunna positiva och negativa re-XIII

sultater af föregående tiders arbete skall begagnas, och skall begagnas såsom sådant — såsom af andra vunna resultat, som jag skall benytja, göra mig tillgodo. Men man bör märka att detta tillgodogörande är ej uppplockande af ett fixt och färdigt, ens egen verksamhet ett slafviskt efterapande. Intet är för jaget visst som ej af jaget är genomträngdt, af dess tanka undersökt i dess minsta vrår. Kritiken vidtager således redan från första stegen. Materialet finnes, godt! Men duger det, är det af fullt approbabel beskaffenhet? — Det första vi hafva att

göra är att samla materialet. Men huru skola vi veta, att vi hafva fullt tillräckligt material? Klart är, att vi ej behöfva alla våra förnimmelser, blott alla slag af dem. Alla de slag, der en olikhet finnes emellan subjektets och objektets ställning. Men huru skola vi veta, om vi hafva alla dem? Att gå helt empiriskt tillväga? Knappast, vi kunna då få samla och samla men aldrig komma till ett slutgiltigt resultat. Nej. Hvar få den dugliga regeln ?“

Med denna fråga slutar Axel Lagerwalls “skolfilosofi“, men viljan och avsikten ha därmed blott markerat sin utgångspunkt, icke sitt mål. Detta kommer snarare fram i de tvänne motton, med vilka han försett sin “Filosofi“ av 1888: “Om vetenskapen heter det, drick djupt eller smaka icke!“ och “Sanning är det högsta menniskan kan ega“.

Universitetsstudiernas medelpunkt blev sålunda från början filosofien. Han åhörde under de första studentåren Carl Yngve Sahlins föreläsningar i etik och filosofisk statslära och Reinhold Geijers om filosofiens historiska huvudformer och om psykologiska principfrågor. Genom Sahlins lärareverksamhet fick han en grundlig insikt i boströmianismens tankeliv. Sahlins utredningar av logikens och etikens grundformer imponerade genom skarpsinnet och stringensen. Geijer väckte intresse för den empiriska själsforskningen. Men starkare dragningskraft utövade Erik Olof Burman (docent till 1896, då han blev Sahlins efterträdare som professor i praktisk filosofi). Under sin akademiska undervisning skärpte Burman blicken för det boströmska systemets behov av förnyelse. Han trodde sig tillmötesgå det berättigade kravet på en mera kritisk grundläggning av filosofien genom att leda studierna tillbaka till Kant och hans närmaste efterföljare inom det tyska tänkandet, Fichte, Schelling och Hegel. Med Burmans strävanden i denna riktning kände sig Lagerwall solidarisk; Kants kriticism förblev sedan alltid den enligt hans mening nödvändiga genomgången till varjeXIV

filosofi, som skulle kunna göra anspråk på aktuell betydelse. 1 formellt avseende utvecklades under Burmans inflytande Lager-walls anlag för logisk dialektik men också böjelsen för skeptisk och ironisk självkritik. Mellan läraren och lärjungen knöts så småningom ett rent personligt vänskapsband, som varade livet ut. — Efter 1893 kunde Lagerwall också draga nytta av de nyblivna docenterna Efraim Liljeqvists och Axel Hägerströms föreläsningar och seminarieövningar. Därjämte var han en flitig deltagare i Filosofiska föreningens sammanträden. Där höll han den 2 april 1894 ett föredrag “Om anarkismens teori“ och jan. 1895 ett “Om idéernas transscendens hos Platon“. Båda ämnena äro typiska för de självstudier han bedrivit under de första Uppsalaåren. Den grekiska filosofien hade han ägnat ett ingående studium på grundval av Zellers “Philosophie der Griechen“ under ständig jämförelse med Windelbands framställning av samma epok och Bibbings studier över Sokrates och Platon jämte andra mera speciella arbeten. Han utvecklar därvid till allt större klarhet den idé, som vi redan skymtat i de första filosofiska försöken och som utformas på följande sätt i nämnda Platon-föredrag: “Därigenom [näml. genom att innebära det absolutas närvaro i mänsklig tanke] blir en filosofisk tanke genom att vara förfluten aldrig blott och bart ett öfvervunnet moment i tankeprocessen, utan allt framgent en lefvande tanke för så-vidt och så långt den är filosofisk. Detta förhållande ger ett speciellt värde och intresse åt filosofiens historia genom hvilket den äfven i förhållande till andra vetenskapers historia får en särskild ställning. Ett uttryck för denna ställning är, att filosofiens historia — just ss filosofiens — ej blott är historia utan likaväl alltid filosofi. “ Vi uppsöka de stora tankesystemen icke för att försjunka i dem eller tilläventyrs restaurera deras byggnader utan för att i deras frågor och svar se ett arbete med våra, d. ä. den samtida aktuella forskningens uppgifter. Denna idé är icke originell för Lagerwall, men han har, såsom vi skola finna, varit den trogen under alla sina filosofiska strävanden. Törhända måste denna inställning betraktas som mindre gynnsam ur strängt historisk synpunkt — faran ligger blott alltför nära att söka skatta de historiska lagren på en must, som de icke ge — och den frågan förtjänar övervägas, om icke denXV

djupaste betydelsen, även för oss, av ett tankeliv från fordom endast upplåter sig för den, som är villig till medhåg just för dess uppgift. Men i varje fall ligger i den Lagerwallska inriktningen en vilja att föra problemen framåt, som kan sägas vara oumbärlig förutsättning för allt systematiskt tänkande.

Vilket var då Lagerwalls eget problem? Intet annat än filo-sofiens självprövning. Vad innebär filosofiens uppgift, vilken form och metod har den såsom vetenskap? Kring denna fråga samlades hans ansträngningar alltmer, sedan

han gjort klart för sig, att en utveckling inom boströmianismens ram icke kunde avvärja de allt tätare anfallen mot filosofiens existensrätt från specialvetenskapernas sida. Men lika omöjligt som det tedde sig att hålla fast vid den gamla formen av metafysik, lika omöjligt var det för honom att hänge sig åt “en eklektisk empirism och ’lärd’ naturalism, vilken i dilletantisk mångkunnighet förlorat självständigheten och kraften att göra en egen värdefull insats“. Och även om en utgångspunkt vore given hos Kant, i vilken riktning skulle hans tankar utvecklas? Från slutet av år 1894 inriktades hans studier i främsta rummet på modern logik och kunskapsteori (Mill, Sigwart, Wundt, Lotze) och på de historiska systembildningarna, betraktade från denna synpunkt. Ett preliminärt resultat av dessa studier föreligger i en längre uppsats “Om filosofiens problem hos Platon och Aristoteles“. Analysens resultat blev en betydelsefull negation: “Att så formulera det filosofiska problemet, att uppgiften blir att i ett begreppssystem sluta in en för sig varande, absolut realitet, hvilken äfven skall vara princip för en på något sätt äfven i detta system förekommande relativ verklighet, har i det platonska och aristoteliska systemet visat sig medföra olösliga motsägelser vid uppgiftens realiserande. Och då dels dessa system genom den abstrakta begreppsformen äro typiska, dels dessa motsägelser visat sig vara principiella och gå tillbaka till sjelfva roten af problemet, kan man väl säga, att dermed denna formulering såsom sådan är dömd.“

Men här kunde den forskande anden icke stanna. Det gällde också att ge ett positivt svar. Jämsides med läsningen av den nyare tidens klassiska tänkare, Descartes, Locke, Berkeley, Leib-niz och Kant sökte han ivrigt efter klargörande uppslag hosXVI

samtida tänkare, t. ex. i Rudolf Euckens “Prolegomena zur Forschung uber die Einheit des Geisteslebens“, Ernest Navilles “Definition de la Philosophie“, Wilhelm Diltheys “Einleitung die Geisteswissenschaften“ m. fl. Men ingenstädes syntes honom det avgörande ordet ha blivit sagt. Och tydligen lurade missmodet bakom hans tanke.

Innan vi redogöra för hur L. fann en väg ut ur denna teoretiska ovisshet, skola vi kasta en blick på hans övriga intressen under studentåren i Uppsala.

Historien var den vetenskap, som jämte filosofien utgjorde hans huvudstudium. I Harald Hjärne fick han en lärare, som gav både vetenskaplig metodik och storartade utsikter. Lager-wall besökte hans föreläsningar flera terminer, under vilka behandlades dels Gamla tidens historia dels Det europeiska kolonialväldets utveckling. Med vilken spänning den unge filosofen gick till historiens studium kan man förstå av följande reflexion, nedskriven den 28 aug. 1891 och förmodligen inspirerad av tankegångar hos Schelling eller Hegel: “Menskligheten ss. verldens, tillvarons högsta produkt uttrycker just derigenom äfvenledes det väsentligas, absolutas väsende i dess högsta uppenbarelseform. Det är i menskligheten och dess lif, det är i menniskans historia, som verldsprocessen bäst kan tydas, ty det är der den egentligast försiggår. Naturen är och förblir dock endast bakgrund för mensklighetens verksamhet. Dess största betydelse är just att det vara och derför studeras äfven naturen bäst i menniskans rätt fattade historia. För filosofien kommer derför historien att vara den vetenskap, som lemnar den största hjel-pen. — Sjelfva qvintessensen af filosofien är derför uppfattningen af det absoluta i och genom historien — menskligheten och menniskans. Finnes det ett absolut — i historien måste det sig uppenbara. I de förnuftiga andarnas kamp, arbete, utveckling finna vi således filosofiens innehåll och kärna. Det är förnuftet vi söka. Hur finna det, om ej hos de förnuftiga personerna, i deras lif, som är det föryttrade förnuftets ingång i sig sjelft.“

Hjärne odlade företrädesvis den politiska historien. Enskilt studerade L. såväl kyrkans som litteraturens och konstens historia. Han skaffade sig också en avsevärd kännedom om samtidens sköna litteratur, både svensk och utländsk, särskilt franskXVII

och norsk. Bland norrmännen torde Jonas Lie och Ibsen ha fängslat honom mest. Med orolig spänning iakttog han, hur den franska naturalismen övergick till sensualism och lyrisk subjektivism för att till sist söka sin tillflykt i mystisk eller dogmatisk tradition. År efter år följde han t. ex. Paul Bourgets författarskap. I april 1896 läste han Johannes Jörgensens uppseendeväckande föredrag om “Livsløgn og Livssandhed“. Det eggade honom till en hel mönstring av tidens tendenser:

“Är den egendomliga och intressanta rörelse inom litteraturen och det andliga lifvet öfverhufvud, som tagit form

i en återgång till kristendomen, blott att betrakta ss. ett dekadensfenomen? Eller är det kulturens nödvändiga sjelfutveckling, som fordrar detta? Svaret är naturligtvis beroende på, huru stort djup man tillmäter dessa rörelser. Man kan t. ex. antaga att denna snabba vexling af ståndpunkter från 70-talet och till dato blott varit en modesak. Det finnes då ej mer betydelse i en öfvergång från den ena uppfattningen till den andra, än i att man ena året går klädd i lång öfverrock och det andra i kort. Ingen torde mena, att denna förändring uppenbarar någon djupare omändring i lifvet och dess uppfattning. Må nu det vara så, att till och med flertalet af dem, som äro inbegripna i denna vexling, drifvas af modebegär, så är dermed dock ej afgjordt om icke i sak ett mer betydande kulturarbete eger rum. Det bästa sättet att få en mening om den saken torde vara att granska de motiv, som för en gifven frontförändring andragas.

Så mycket torde vara en afgjord sak, att alla de ståndpunkter, som ligga bakom ej ha haft den bindande kraften öfver nutidsmenniskans sinne, som en insedd sanning eger. Vi ha bevittnat, huru den med ungdomlig hänförelse och glödande förhoppning predikade realismen och materialismen öfvergifvits, huru som den vidare och mildare naturalismen ansetts vara ’den enda saliggörande’ ståndpunkten, huru denna förträngts af ’renåssans’ och ’le culte de moi’, hurusom symbolismen med buller och bång rusat in på scenen för att så godt som genast störta i kull. Ingen af alla dessa ståndpunkter liar varit nog fast och vid, men ingen saknar än i dag sina innehafvare.

Nu höras egendomliga stämmor, hvilka med utgångspunkten dels i den moderna vetenskapen, dels i menniskans behof af ett högre och bättre predika återgång till kristendomen. Mot dessa stå de, som hålla fast vid eller kanske heldre, som vilja gå än längre tillbaka till ’den glada och ljusa hedendomen' och som funnit sin apostel i hedningen Goethe. “ v

Lagerwall fann den Jörgensenska reaktionen förklarlig men icke tillfredsställande: “Den katolska kyrkan och katolicismen såsom religion bjuder den lugna, säkra hvilan i sanningens oför-

änderliga rike. Den, som på det aldrig lugna, aldrig sig lika och alltid osäkra, sjelfständiga tänkandets haf arbetat sig trött och ofta förtviflad, den lägger sig i salig förvissning till ankars i trons hamn.“ — Sjömannen föraktar ett stormfritt lä.

Men det var icke blott brytningarna i kulturen och religionen, som återspeglades i hans själ, utan också, och med ännu starkare intensitet, det sociala livets motsättningar. Det tidigaste föredraget från studenttiden, som blivit bevarat, har till överskrift “Socialistiskt“För den som kan utsträcka sin intressesfär äfven till det, som för tillfället ej omedelbart berör honom, som ej heller har, ja, kanske ej bör hafva största krafvet på hans uppmärksamhet, gifves det i allt fall något, som i hög grad måste taga hans tankar i anspråk. Detta något är — den sociala frågan“, så börjar denna politiska självbekännelse av den 20-årige recentiören. Och han fortsätter: “Tyvärr har denna fråga tagit en form, som hotar att i tidernas fullbordan dela den civiliserade menskligheten i tvenne skilda, fientliga läger. Dii pekar nu det menskliga lifvets vindflöjel och skall den storm, hvars början nu styr densamma, ej sopa en månghundraårig kultur bort från jorden, så gäller det att besvärja den i tid genom en snar och afgörande lösning af den nämda frågan.

Och då är att märka, att en fråga aldrig bringas till sin lösning, hvilken då blott fördröjes, genom bortskaffandet af gttringarne af det onda. Nej! Blott ett är godt och rigtigt och det är: bort med sjelfva grunden dertill, ryck upp ogräset med rötterna! Således med andra ord: en radikal samhällsre-form! Detta är det lösensord, som ensamt har kraft att öppna Framtidens skattkammar, som ensamt förmår skänka oss de der förvarade skatterna af lugnt framåtskridande, lycka och rättvisa, som nu äro blott anade och efterlängtade, men hvilkas egande är oss förmenadt.“

Tidens grundonda förklaras vara den kapitalistiska industrialismen. Denna är så olvcksbringande, emedan den verkar ett disproportionerligt förhållande mellan arbetet och dess ersättning. Föredraget mynnar ut i följande appell: “Bort derför med penningen, kapitalet såsom något interindividuelt eller ock bringa det derhän att kapitalet utanför det område, der det betecknar individuelt värde, är något kommunalt (om man såXIX

vill en art kommunism)! Bort med arfsrätt i dess nuvarande form! — Den personliga förtjensten är den enda sanna priori-tetsrätten inom samhället.44

Man kan gissa, vilka temperamentsfulla anmärkningar Lager-wall skulle foga till Pontus Fahlbecks “Stånd och klasser44 (1892).

Men i det starka betonandet av den personliga förtjänsten låg redan nu fröet till upplösningen av hans ungdomliga sociala patos. Detta frö kom till full utveckling i den nya andliga atmosfär, som Nietzsche skapat. I okt. 1894 gick Lagerwall igenom förloppet av den celebra striden i Tilskueren 1889—90 mellan Georg Brandes och Harald Höffding om aristokratisk eller demokratisk radikalism. På Göteborgs nation höll han därefter ett föredrag om “Intelligensaristokrati". Han tar med kraft parti för Brandes och intelligensaristokratiens idé, som redan Platon utbildat i en “herrlig gestalt44. “I vår tid44, påpekar han, “hafva tankens och fantasiens stormän omhuldat detta Hellenerandens sköna och intelligenta barn. Så Schiller. Majestät der Menschennatur! dich soll ich beim Haufen Suchen? Bei wenigen nur hast du von jeher gewohnt. Einzelne wenige zählen, die iibrigen alle sind blinde Nieten; ihr leeres Gewtihl hullet die Treffer nur ein.

Och Renan. Och Carlyle. Strindberg och framför andra Nietzsche.44 Han sammanfattar argumenten i följande ord:

“Den moderna sträfvan efter lifvets demokratisering är aristokratiens naturliga fiende, den vill död åt det höga och förnäma, ehuru den väl söker maskera detta. Dock må man erkänna, att ett godt har denna sträfvan med sig. Den aristokratiska samhällsformen vexlar. Vissa former blifva för gamla, öfverlefva sig sjelfva. Då är demokratien nyttig såsom bödel och dödgräfvare. Den skall rensa terrängen för det nya. ’Man muss noch Ghaos in sich haben um einen tanzenden Stern gehären zu können.' Detta gäller likafullt om samhällslifvet. Intill en viss gräns. Sjelfva den amorfologiska principen måste i sig hafva sin motsats. Och det har den. I demokratien slumrar den aristokratiska principen. Den visar sig i konkurrensen bland annat. ’Hvad Demokratiet vil, er netop, at det Aristokrati, som ikke kan undværes, virkeligt bliver et Aandsaristokrati’, säger prof. Höffding, hvarigenom ju denne demokrat erkänt aristokratiens nödvändighet. Utan tvifvel gör man rätt, om man med Georg Brandes betviflar riktigheten af detta om demokratien i sin helhet, men faktiskt förmedlar den framkomsten af en sådan aristokrati. Den gifver den personliga förtjensten spelrum. Men säkert är ock att dess innersta tro är tron på den ’kompakta liberalaXX

majoriteten’ och att den gerna använder ostracismen mot dem, som resa sig för högt. ’Dog ikke én, men hundrede Gange har jeg her til Lands i de Organer, der i eminent Forstand betragte sig og betragtes som Demokratiets, læst Mistænkliggorelsen af ethvert Aandsaristokrati, læst Frasen om at Menneskeheden ikke mere behøver førende Aander, og set Hensynet til Kulturens Vulgarisering sat himmelhøjt over det til dens direkte Fremme.’

Ja, liksom hos menniskan sjelf intelligensen har sin plats i hufvu-det och är eller åtminstone alltid bör vara det ledande, så bör ock i samhället den högsta platsen innehafvas af intelligensen och denna leda och styra. Således intelligensaristokratisk samhällsordning."

Men det tyder på inre vacklan och outjämnade motsatser, att Lagerwall åkallar t. o. m. kristendomen som vittne för sitt aristokratiska ideal. Apologien blir mycket utförlig på denna punkt, där gamla tankar bjuda det segaste motståndet. Ett par år tidigare hade han tagit till orda i en studentkrets för statens skiljande från kyrkan i anslutning till Tolstoys utläggning av orden: Mitt rike är icke av denna världen. Nu får den hierar-kiskt-kyrkliga organisationen tjäna som tecken på “den starkaste aristokratiska tendens*4 inom kristendomen. Utan att vilja förneka brödraskapet och likheten inför Gud såsom “ganska vä-sentliga“ för kristen religion tillägger han: “Men man har nu litet svårt att se det goda i denna blott negativa dygd“. —

Så drabbade den stora europeiska världens makter samman i studentens lilla värld, såsom det ofta skett och för varje generation på nytt upprepas. Boströmianismen gav icke hans tanke ett tillräckligt fäste. Men på kritik och negation kunde han icke leva. De första studentåren hade gått utan att resultera i den regelrätta examen, trots ett energiskt teoretiskt arbete. Därav hämmade handlingsimpulser, skakad självtillit och ovissa framtidsutsikter. Allt

samverkade till den stämning av fin du siécle, som förtätats i en reflexion från senare hälften av 90-talet:

“Har jag ingenting alls att komma med, någonting att säga, något att lefva för, som är värdt lif, och som kan ge lif, lif, fullt, verkligt, helt lif?

Jag vet ej. —

Min utbildning, kunskap, förmåga är så liten att jag vacklar hit och dit, finner på intet ställe något, som kan gripa mig helt, har ingen medelpunkt i mitt lif. Motsatserna bryta sig mot hvarandra och resultatet af striden är ny strid,XXI

ensidighet och slutligen kompromiss, en förbannad kompromiss* *

*

I en år 1917 skriven artikel kallar Lagerwall Vitalis Nor-ströms filosofi “en kraft till andlig befrielse och fördjupning" (se sid. 107). Såsom sådan verkade den i hans eget liv. Det var Norströms skrift “Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?“ som öppnade nya perspektiv och gav Lagerwall mäktiga impulser att gå vidare. Direkt uttalar han detsamma i ett brev till Norström hösten 1912 (i sitt sammanhang återgivet s. XXXIII). Hur betecknande är det icke för Axel Lagerwalls stolta och blyga slutenhet, att detta faktum efter många års vänskap mellan honom och Norström kommer som en överraskning för den senare!

Det föll sig naturligt att Lagerwall från 1900 utbytte Uppsala Universitet mot Göteborgs Högskola. Där avslutade han sina studier 1903 med en vacker filosofie licentiatexamen och disputerade den 7 juni följande år på en avhandling om “Transscen-dentalfilosofiens problem och metod hos Kant((. Det kan vara av intresse att höra Lagerwalls avsikt med denna skrift. Han skriver i brev till Vitalis Norström:

“Valet [af ämne] är---------- beroende på mitt innersta filosofiska

intresse och på min uppfattning af det filosofiska arbetet i våra dagar. Filosofiens sjelfständighet hvilar menar jag, på den klara begränsningen af och begreppet om problem och metod. Kant inleder modern filosofi och han gör epok genom sin problemställning och metod. Det har därför varit nödvändigt att komma till insikt i det väsentliga i trans-scendentalfilosofiens problem och metod. Utan det kunde jag icke orientera mig i den moderna filosofiens värld. Kantundersökningen är således ett led i en logiskt-kunskapsteoretisk undersökning af filosofiens problem och metod. Det gälde således för mig att begränsa mig till en alldeles bestämd synpunkt, ur hvilken jag kunde utvälja och bestämma det väsentliga i mångfalden af tankar. Härvid måste jag söka Kants egen väsentliga uppgift i Transscendentalfilosofien och detta naturligtvis i nära anslutning till Kants egna ord. Dock duger det icke att blott söka en medelterm ur alla möjliga yttranden utan man måste ånyo för sig sjelf ställa uppgiften och arbeta med den. Kant sjelf hänvisar till den idé, som ligger till grund, det allmänna intresse, som i utförandet söker sin tillfredsställelse. “Um desswillen“, säger han, “muss man Wissenschaften, weil sie sich doch alle aus dem Gesichtspunkt eines gewissen allgemeinen Interesse ausgedacht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber desselben davon gibt, sondern nach der Idée, welche man aus der naturlichen Einheit derXXII

Theile, die er zusammengebracht bat, in der Vernunft selbst gegrundet findet, erklären und bestimmen/ Man måste särskildt bemärka: “in der Vernunft selbst gegrundet“. — Men äfven i denna begränsning och kanske delvis genom den äro oerhörda svårigheter att öfvervinna — därom måste jag ju bli medveten under utarbetandet af min studie. Trots detta ansåg jag mig dock kunna framlägga ett arbete, som var en verklig vetenskaplig behandling af problemet och som därför kunde betraktas som ett dugligt led i forskningen. Jag menade mig ha åstadkommit en af den fortskridande forskningen fordrad tankehandling, om än i förhållande till uppgiften i sin helhet väl i behof af komplettering, förnyelse och utveckling/ (22. 11. 1904.)

Afhandlingens styrka synes mig just ligga i den energiska koncentrationen kring “det helas idé“. Efter ingående diskussion med moderna Kanttolkare kommer Lagerwall till följande resultat beträffande transscendentalfilosofiens problem: “Trans-

scendentalfilosofien bevisar, att och huru en metafysik såsom vetenskap är möjlig, den är väsentligen metodlära . . . Med all rätt kunna vi — — säga, att Kant för att kunna grundlägga en ny metafysik för sig uppställt och sökt lösa ett hufvudproblern, inledningsproblemet eller: huru kunna subjektiva former få objektiv giltighet? Detta problem är, menar jag, 'det ena, sanna, äkta hufvudproblemet, som i lika mått står i samklang med den Kantiska kunskapsteoriens utveckling som med dess behärskande tendenser' (Adickes). Apriorism, fenomenalism, empirism lika väl som förklaring och bevis af andra vetenskaper eller af erfarenheten själf ingå såsom momenter, medel och resultat i detta problem och dess lösning. Med detta är ej sagdt, att hela mångfalden af skiftande tankar och uppgifter verkligen bildar ett system och att idel harmoni råder. Därför är den Kantiska transscendentalfilosofien icke ett väl afvägdt system utan blott ett i bildning varande, i hvilket de olika elementen under slitningar men dock bestämda af en central kraft konvergera mot ett mål: nygrundning af metafysiken" (s. 49 f.). Vad metoden angår måste den på grund av problemets beskaffenhet vara teleologisk. "Det gäller att nå ett mål, realisera ett ideal, att utbilda en helt ny vetenskap, om hvilken man förr ej haft någon idé... I det inbegrepp af all förståndets kunskap, som utgör ett system genom idéen, ligger normen och proberstenen på riktigheten och äktheten af alla de kunskaps-stycken, som skola inpassas . . . Kant utgår i självfva verket ickeXXIII

från de rena begreppen och principerna för att ur dem deducera kunskap och föremål, utan hans fortgång är från det empiriskt bestämda subjekt, som har en bestämd uppgift att fylla ... Därigenom kommer en hel serie psykologiska förutsättningar att modifiera metoden. Det är empiriskt gifna kunskapshand-lingar, hvilkas kunskapsvärde transscendentalt deduceras. Den Kan tiska metoden innebär icke blott en transscendentallogik utan äfven en transscendentalpsykologi. Tendensen hos Kant är utan tvifvel att öfvervinna psykologien, äfven transscenden-talpsykologien är något för hufvudändamålet främmande44 (s. 51-53).

Efter disputation och promotion reste Lagerwall till Tyskland, där han vintersemestern 1904 — 1905 var inskrifven vid universitetet i Freiburg i. Br., som då jämte Heidelberg var den sydvästtyska nykantianska riktningens hufvudsäte. Därifrån skickar han några notiser om sitt arbete till Norström:

"För tillfället bedrifver jag logiska och kunskapsteoretiska studier. Det är särskildt logikens allmänna uppgift och vetenskapliga karakter samt omdömesläran och begreppsbildningen, som intressera mig. Omdömes- och begreppsbildningen i de historiska eller kulturvetenskaperna anser jag särskildt måste vidare bearbetas. Så t. ex. kausalitets-

begreppet i historien.------Munsterberg vill utmönstra detta begrepp

ur historien. Men under användningen är något tänkt, det har dock tjenat till lösningen af en vetenskaplig uppgift. Hvilken uppgift är detta och hvad måste man därvid tänka? Svar på dessa frågor måste kunna finnas.

Här i Freiburg åhör jag prof. Rickerts föreläsningar i "Logik u. Erkenntnisstheorie", öfver "Darwinismus als Weltanschauung" samt deltar i hans seminarium öfver Kants Kr. d. r. V. Rickert har stält för sig som uppgift att bekämpa naturalismen och äfven dessa hans föreläsningar äro uttryckligen angifna såsom medel i kampen. På nyåret skall jag i seminariet referera öfver "Phänomena und Noumena".

Jämsides åhör jag äfven August Weissmans föreläsningar öfver Descendenztheorie. Präktiga föreläsningar! Af särskildt intresse är ju den dubbla belysning frågan får genom Rickert och Weissman.

Vidare åhör jag prof. Cohns föreläsningar, "Einleitung in die Ph.", deltar i hans seminarium öfver Spinoza samt i en psykologisk experi-mentalkurs. Slutligen hör jag prof. Uebingers föreläsningar öfver "die Entwickelungsgeschichte der Philosophie". Uebinger är konfessionell professor, hvilket äfven framgår af hans sätt att behandla ämnet."

Lagerwall hyste hopp om att vid hemkomsten få ägna sig åt akademisk lärareverksamhet. Men han lyckades icke nåXXIV

detta mål utan måste söka sin utkomst på annat håll. Höstterminen 1905 började han sin pedagogiska bana som rektor vid Lysekils samskola. På denna plats stannade han till 1913. Till att börja med uppgav han icke tanken att

omsider få uteslutande odla sin vetenskap. “Må det äfven vara, att jag kan få en nyttig verksamhet på annan bana“, skrev han till Nor-ström, “för mig personligen har dock alltid en vetenskaplig verksamhet i filosofiens tjänst varit det enda verkligt kära — och är så än. Jag har också den uppfattningen, att jag där skulle kunna göra det bästa möjliga af mina krafter, göra mest nvtta“. (7. 11. 1905). Men med 27 (sedan 20 ä 22) timmars undervisning i veckan utom rektorsgöromålen, som blevo särskilt krävande vid samskolans omorganisation till kommunal mellan-skola, måste han tidvis låta den filosofiska produktionen helt vila, och i den yttersta plikttrohet var han alltid redo att låta sina individuella önskningar träda tillbaka för skolans krav. Vid ett avgörande tillfälle skrev han: “I år är det särskildt

brådskande i skolan. Vi ha för första gången en 6:te klass och skola sända elever dels till Uddevalla, dels till Göteborg för undergående af realskoleexamen. Den tanken eller det förslaget har framkastats, att jag skulle söka få någon tids tjänstledighet för att kunna ostördt egna mig åt vetenskapligt arbete. Men jag anser mig icke ha rätt att göra det nu. Det skulle utan tvifvel innebära en stor nackdel för i all synnerhet dem, som skola beredas för realskoleexamen. Ginge det illa för dem, kunde visst föräldrar förebrå mig likgiltighet för deras öde, som jag skall handleda“. (28. 4. 1912).

Mer och mer kom också Lagerwall i ett harmoniskt förhållande till sitt pedagogiska kall. Man torde kunna våga den förmodan, att det praktiska arbetet räddade honom från den personliga tragik, som vilar över många tänkare — och det ingalunda de minsta — under detta skede, nämligen den tragiken, att på alla områden förmå tränga fram till frågeställningarna men icke vara i stånd till att giva slående, entydiga svar.

Emellertid hann Lagerwall under Lysekilstiden utföra omfattande förarbeten till tvänne större avhandlingar, som tyvärr aldrig blivit fullbordade men till vilka betydande fragment finnas kvar i hans efterlämnade papper. Den ena av dem var en studieXXV

över “Heinrich Rickerts logiska teorier11, den andra en undersökning av “Den kritiska etikens problem.11 Om dessa filosofiska planer och forskningar innehålla breven till Norström många upplysningar. Den 28 nov. 1905 redogör han för sin Rickert-studie:

“Det är min mening att den ingalunda skall stanna vid ett blott referat. Sedan jag skizzerat den moderna logikens utvecklingslinjer, kommer jag att systematiskt framställa Rickerts logiska tankar med kritisk undersökning af deras betydelse, giltighet, ev. begränsning och hänvisning på de ytterligare uppgifter de ställa. Det gäller framför allt att alltjämt klart framhäfva och fasthålla självfva problemens innebörd. Endast om man förstår målet, uppgiften, förstår man de medel, som användas och böra användas. Just i den punkten äro missförstånden störst och vanligast, det är just där, som metafysik och än mer psykologism förorena uppfattningen. Rickert vill konsekvent utveckla den filosofiska grundtanke, som Kant och Fichte upptäckt. Därför måste logiken totalt öfvervinna, utrota hvarje rest af naturalism och psykologism. Logiken är kritisk filosofi. Det gäller icke på någon punkt omdömenas psykiska vara eller metafysiska väsen utan deras “Sinn und Bedeutung“, nämligen för sanningen såsom obetingad uppgift. Metoden är teleologisk-kritisk.

Jag hoppas emellertid inom en ej allt för lång framtid få tillfälle att utföra ett arbete inom den praktiska filosofien. Och jag är öfver-tygad, att vägen genom logiken ej blott personligen är nyttig utan i sak nödvändig. I allmänhet har jag den meningen, att det mesta, som inom denna disciplin gjorts sedan Kants och Fichtes dagar, är metafysik, psykologi eller empirisk rättsvetenskap, hvilket allt — särskildt de tvenne sista — äro förträffliga saker, men det är icke filosofi. De etiska formernas “väsen“, uppkomst, existens och systematiska sammanhang inom en faktisk rättsordning äro inga filosofiska problem, huru intressanta och viktiga de än äro. Filosofien är här som öfver-allt en kritisk värdevetenskap.“

Vid ett senare tillfälle beklagar han, att han icke blivit färdig med sitt nya arbete och fortsätter:

“Men tar man i betraktande, huru liten tid som återstår för vetenskaplig forskning, kan det dock ej förvåna, att fullbordandet af ett större arbete inom en sådan disciplin som logiken drar ut på tiden. Det kan ju tyckas, att en undersökning af en viss logikers tankar icke skulle vara en så tidsödande uppgift. Men skall denna undersökning

bli af värde, måste man själf vara inne i det logiska arbetet, man får icke se saken utifrån utan begripa hans tankar såsom medel att lösa en uppgift, som rör en själf. Är det nu fråga om en modärn logiker såsom Rickert, måste man väl sätta sig in i det modärna logiska arbetet för att rätt kunna fatta och bedöma Rickerts prestation. Inom logikenXXVI

arbetas i våra dagar mycket och våra dagars arbete är betingadt af föregående tiders, in specie af den Kantiska och efterkantiska periodens. Allt logiskt arbete är väl ock synnerligen svårt och därför icke gjordt i en handvändning. Man kan visst med ringa möda affärda äfven logiker, men man har i litteraturen varnande exempel, som visa, att den "förenkling44, som vill förbigå subtiliteterna inom logik och kunskapsteori i självfva verket aldrig fatta problemet. Ilur svårt arbetet på utvecklingen och bestämmandet af problemet är, det visar våra dagars litteratur tillfyllest. Ömsesidiga missförstånd och egna inkonsekvenser ha sin rot i bristande skärpa i problemets uppställande. Detta gäller framför allt vid särskiljandet mellan den logiska och den psykologiska synpunkten. Det fordras, kort sagdt, ett intensivt arbete att befria logiken från alla naturalistiska fördomar, som uppträda med anspråk på självklarhet.44 (31. 7. 1906.)

Norström satte stort värde på Lagerwalls vetenskapliga läggning och riktning, på hans "starka och fasta grepp om problemen, som röjer den verklige tänkaren " och på hans klara framställning. Genom sin uppmuntran styrkte han Lagerwalls arbetslust och arbetskraft och skänkte honom visshet om att han icke "sysslat med vetenskapligt rent obetydliga ting", som L. blygsamt uttrycker sig i ett brev av den 2 mars 1909. Den planerade etiska undersökningen har då tagit fastare form. Han skriver:

"Mina tankar ha sedan länge sysslat med själva gränsområdet så att säga mellan den teoretiska och den praktiska filosofien, grundläggningen av en verkligt filosofisk etik. Det synes mig tydligt, att det etiska arbetet i våra dagar är i hög grad osäkert och principlöst. Den kritiska ståndpunkt, som Kant anvisat, har i det hela övergivits och de etiska problemen behandlas antingen psykologiskt eller metafysiskt, ja, ofta på bägge sätten utan särhållande av synpunkterna. Simmel menar ju ock med rätta, att obestämdheten hos de skenbart enkla etiska grundbegreppen tillåta deras förening till fullkomligt motsatta principer. Det saknas en logiskt-kunskapsteoretisk analys av de etiska grundbegreppen. Detta förklarar omöjligheten att kunna komma till enighet med avseende på sådana grundläggande problem som "friheten", "personligheten1*, den "etiska lagen" eller väl rättare "normen" (då begreppet lag synes mig böra såvitt möjligt förbehållas åt den naturvetenskapliga begreppsbildningen). Här är det en mångfald problem, som möter, men ingen reda kan vinnas utan en kritiskt-logisk formulering av dem. "Es ist schon ein grosser und nötiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man vernunftiger Weise fragen solle", säger Kant. Frågar man icke rätt, ger man lätt upphov till orimliga svar och man har "den belachenswerten Anblick, dass einer den Bock melkt, der Andere den Sieb unterhält".XXVII

Av aldra största vikt synes mig vara att undersöka verklighetsbe-greppet och dess förhållande till de vetenskapliga och etiska begrepps-hildningarne. Ditt brev innehöll en varning att behandla brännande nutidsfrågor och en anmaning att hålla mig till en lärd undersökning. Uttrycket "lärd undersökning44 tolkar jag dock ej såsom "historisk undersökning44. Min avsikt vore att söka isolera ett etiskt grundproblem, ge det en skarp formulering genom en logiskt-kunskapsteoretisk kritik, och ange vägen för dess lösning. En fullständig lösning kan icke vinnas utan i förbindelse med en "Ueberzeugung vom Ganzen des Lebens" ss Eucken säger. — Jag måste ju visa, att jag tillgodogjort mig redan utfört filosofiskt arbete, varvid just i detta det "lärda4' visar sig.

Sedan jag lämnade Högskolan har jag arbetat i filosofi icke så litet, även om resultaten icke föreligga i tryckta skrifter. I Freiburg utförde jag ett par arbeten, över vilka Rickert och Gobn meddelat utlåtanden. Mina uppsatser om Ellen Key och Eucken vittna väl även om filosofiskt tänkande, även om de genom sin form icke kunna ensamma väga nämnvärt, när det gäller vetenskapliga meriter. En tredje uppsats om Religionen och skolan, vilken om en tid inflyter i Det nya Sverige, är också av filosofisk karaktär.

För tillfället ger jag här i Lysekil ett filosofiskt kollegium. Fyra personer ha blivit så filosofiskt intresserade, att de ombådo mig att införa dem något i denna vetenskap. De valde då, som ju förklarligt är, att lägga Euckens Grundlinier till en ny livsåskådning till grund för arbetet. Som deltagarnes förkunskaper äro ringa för att icke

säga inga, är det litet krångligt med meningsutbytet. Jag hoppas emellertid att kunna väcka intresse för filosofiskt tänkande och förhjälpa dem att begripa Eucken, vilket icke är så alldeles enkelt.“

Ett par månader senare (27 maj 1909) fortsätter han:

Jag vill blott nämna, att uppgiften visserligen innebär tvänne frågor, av vilka den ena: vilka äro de etiska problemen ur kritisk synpunkt? kommer att behandlas i avhandlingens senare del och nu blott så, att av de allmänna grundproblemen speciellt ett upptages till bearbetning: frihets- och personlighetsproblemet. Avhandlingens förra och väsentliga del blir ett svar på frågan: vad innebär ett kritiskt problem med avseende på etiken? Det blir en logisk inledning till etiken.

Det moraliska livet ingår ju på något sätt i vår uppfattning och kunskap och lämnar således även teoretiska problem, då det ju är en omedelbar erfarenhet att det icke är alltigenom för vår kunskap klart. Vetenskapen söker denna klarhet. Men denna klarhet sökes över tvänne väsentligen olika sidor av detta liv. Den ena sidan är verklighetssidan, den andra sidan är värdesidan. Filosofien har att söka klarhet över den senare, de empiriska vetenskaperna över den förra. Varje sammanblandning är av ödesdiger betydelse. Kants oöverskådligt betydelsefulla insats var ju just att för första gången genomföra den kri-XXVIII

tiska behandlingen av de etiska problemen. Men hur är det nu? Jag tänker man kan även för närvarande med Ilegel säga: “Heutigen Tages ist man nun uber die kantische Philosophie hinausgekommen und ein Jeder will weiter sein. Weitersein ist jedoch ein gedoppeltes, ein Vorwärts- und ein Riickwärts-weiter. Viele unserer philosophischen Bestrebungen sind bei Lichte besehen nicht Anderes als dasYerfahren der alten Metaphysik, ein unkritisches Dahindenken, so wie es eben Jeden gegeben ist“. Och Rickert kan ju förklara att hundra år efter Kants död röra sig i Tyskland ännu alltjämt de flesta filosofiska undersökningar i psykologistisk eller metafysisk riktning.

Antingen måste således den kritiska tankegången vara i sig förfelad eller har man icke ännu kunnat tillägna sig densamma. Jag uppställer därför dessa frågor: Vad har av Kant och de från honom utgående stora tänkarna gjorts för att genomföra en kritisk behandling av etiken? Vad återstår att göra? De historiska resultaten få, om filosofien skall förvärva sig en vetenskaps säkra gång, endast i Ilegelsk mening “upphävas44, de måste vara förutsättningar, men inga “blotta“ förutsättningar utan kritiskt “tänkta44 förutsättningar.44

Den 10 juni 1909:

“Det är en hel del begreppsdistinktioner, vilka nog förefalla subtila men som äro nödvändiga, av vilka jag väntar stor nytta vid formulering och lösning av de etiska problemen. Dit hör framför allt särskiljandet av moralprincipen såsom den vetenskapliga etikens princip och moralprincipen såsom det moraliska livets grundsats.--------------

Vad jag särskilt kommer att söka utnyttja är distinktionen mellan norm, lag och kategori. Vid frilietsproblemet, som ju dock är centralproblemet, är, synes mig, ingen vidare fortgång möjlig utom genom att väl hålla isär kausalkategorien från kausallagen. Jag betraktar “lag“ såsom en regulativ, icke såsom en konstitutiv kategori. Genom att tillämpa denna uppfattning på personlighetsbegreppet och genom att fatta tiden icke såsom kvantitativ utan blott som kvalitativ kan man vinna åtskilligt vid lösningen av frilietsproblemet. Tiden såsom 1-dimensional utsträckning är en bild av tiden i rummet, är således icke den omedelbart upplevda tiden. Endast med en sådan uppfattning av tiden jämte en sådan bestämning av verklighetsbegreppet, att det icke låter verkligheten konstitueras av kausalekvivalenser utan av individuella kausalförhållanden, är individualitet och därigenom personlighet tänkbar.44

Tvänne brottstycken av de omtalade arbetena ha blivit publicerade: “Verklighet och kausalitet i den historiska be-

greppsbildningen44 (se nedan ss. 119—133) hör samman med Rickertstudien; “Den kantska kriticismen och förutsättningarna för en filosofisk etik“ (ss. 134—157) är till innehållet identiskt med första kapitlet i den planerade etiska undersökningen.Till Lagerwalls uppsats om “Religion och skola“ knöt sig ett kort

meningsutbyte mellan författaren och Vitalis Norström. Denna episod kastar klart ljus över deras kärvt manliga umgänge, på samma gång den berör frågor av allmänt intresse. Norström riktar sina klubbslag rakt på en hjärtpunkt:

Storlien 19 juli 1909.

Broder Lagerwall!

Du skall ha hjärtligt tack för bref och uppsats, som jag båda fått här uppe i fjället.

Brefvet är nu ej längre aktuellt, men med anl. af artikeln i D. N. S., som jag nyss läst, ber jag få yttra ett par saker.

Naturligtvis har du framträngt till en skärpa i den kritiska uppfattningen af verklighet och kunskap, som står öfver mitt beröm och som ibland finner uttryck af en så fast prägling, att man icke kan undgå att acceptera dem som värdefulla vinster. I det stycket är du rent af hors concours. Och det är ju den stora filosofiska och allmänt vetenskapliga hufvudsaken.

Men du går den kyrkliga åskådningen inpå lifvet på ett sätt, som gör mig litet ondt — det måste jag medge. I dina hårda domar öfver ortodoxismen följer jag dig icke. Detta kan ju vara af underordnadt intresse, men i allt fall har du nog intet emot att höra ett par af mina skäl antydda.

Pro l:o. Man får ej af någon institution begära, att den skall reformera sig själf. Såg du någonsin exempel på det i historien? Nej! Men då måste väl finnas ett allmängiltigt skäl. Jag söker detta — utom i självbevarelsedriften — i trohetsförpliktelsen gentemot det hela, i hvilket man inträdt och till hvilket man förbundit sig. Det ligger en otrolig makt i det helas realitet, uppsugande, konserverande och fasthållande. Gå in själf i kyrkan, och du skall döma annorlunda om en prästs plikt!

Pro 2:o. Det finnes 2 sätt att pröfva sanningar, det ena logiskt-vetenskapligt, det andra är dess betydelse för ens eget inre lif. Nu är den kristna frälsningsvissheten något af det starkaste och oumbärligaste i lifvet för den, som en gång verkligen upplefvat den. Därpå kan ingen, som rätt sett sig om i världen och som förmår bedöma, hur människor ha det inom sig, tvivla. Att denna visshet nu förmäler sig med rent yttre och historiska drag finner jag inte ett dyft underligt eller klander-värdt. Människoanden trängtar och ropar efter konkretion, efter realitet — icke minst i religiöst afseende. Att tron också kan förena sig med jämförelsevis mera abstrakta föréställning[ar] och ändå ej förlora sitt salt vill jag ju ingalunda förneka. Men fordras får sådant icke af andra än några få med alldeles speciella förutsättningar. På den vanliga, oerhördt mycket mer vanliga utvecklingsgraden i teoretiskt afseende kan den lefvande tron konkrescera, d. v. s. vara lefvande och verksam och kännas som tillräcklig och tillfredsställande, endast genom att försinnliga sitt innehåll (genom symboler, sakrament, bekännelseskrifter,kult). Här kan man inte afsöndra ett yttre utan att det inre lider. Den absoluta vissheтskänslan måste framträda i absoluta läror. Jag ej blott förlåter utan fordrar af kyrkan och dess män, att de kämpa till blods för sin absoluta ståndpunkt. Det är orimligt att uppfordra dem till att i sanningens och moralens namn utrymma sina skansar. Därtill tvingas de nog så småningom af krafter utifrån — såsom vetenskap, kultur,, ja samhälle och stat. Men strida skola de till det sista, om de skola göra anspråk på vår aktning.

Pro 3:o glömmer du, att den kristna kyrkliga dogmatismen och absolutismen en gång var den verkliga historiska sanningen, den allena saliggörande ståndpunkten. Alldeles som de naturalistiskt-polyteistiska religionerna dessförinnan fullt ut företrädde, ja innehöllo densamma. Du glömmer, att den gudomlige anden själf har en evolution, d. v. s. framträder i olika media och där låter sig gripa. Gud framträdde först i naturen, sedan drog han sig därur och fastsatte sig i samhälle och historia, nu står han i begrepp att dra sig ur historien för att blott möta den enskilda personligheten. Naturen är faktiskt afsjälad, historien håller på att bli det — i samma mån som personlighetens, = det 3:dje rikets, dag gryr.

Kyrkan representerar historiens ande men ej lögnens ande. Här är en sammanstötning mellan världsepoker, mellan en varande och en vardande sanning men ingalunda mellan sanning och lögn.

Förlåt mig, bäste bror, men i ditt angrepp på kyrkan spårar jag en liten rest af upplysningsfilisteri, för hvilken jag trodde dig vara fri.

Din vän Vitalis Norström

Först den 24 oktober besvarar Lagenvall brevet. Han redogör till att börja med som vanligt för sina filosofiska arbeten under sommaren och kommer sedan in på de kritiska anmärkningarna:

Att jag ej besvarade ditt bref från i sommar gör mig betryckt, ty det kan se ut, som om jag icke uppskattade tillbörligt, att du så utförligt kritiserade mina tankar om “religion och skola44 — eller att jag tilläfventyrs blifvit stött öfver den skärpa, som utan tvifvel låg i kritiken.

Jag ber dig vara öfvertygad om att intetdera är fallet. Anledningen är tvärtom den, att jag önskade mera utförligt kunna besvara brefvet och i någon mån kanske bättre klargöra mina uppfattningar än i självfva uppsatsen var fallet. För att kunna göra detta fordrades emellertid, att jag skulle återgå till de tankemotiv och undersökningar, som lågo bakom min uppsats. Till detta har jag emellertid icke ännu kunnat komma. Jag får därför blott nämna, att dina kritiska anmärkningar icke af mig skola lämnas åsido, utan att de skola ge mig anledning till “revision41 af min ståndpunkt med den följd det nu liafva kan.

Särskild glädje gjorde mig naturligtvis ditt erkännande af det rentfilosofiska i uppsatsen. Det filosofiska är ju också mitt centrala intresse.

Kunde jag fritaga mig från anklagelserna att ännu ej ha öfvervun-nit upplysningsfilisteriet, vore jag glad. Så mycket kan jag säga, att mitt ledande intresse vid essayens nedskrifvande visst icke var att göra mig till riddare för “upplysningen" gentemot en “efterblifven,, kyrka. Hvad i den vägen kunde förekomma var blott af sed t som medel att frigöra religionen. Religionens självständighet gentemot alla såväl ovetenskapliga som vetenskapliga begrepp var det jag ville visa. Vetenskapen, upplysningen är något sekundärt, både såsom undanröd-jare af fördomar [och] som bildare af "riktiga" begrepp.

Måhända ligger min brist djupare. Man känner ju sig själf blott genom att öfvervinna sig själf, d. v. s. teoretiskt genom att kritiskt behandla sin egen historia. Men till historien hör blott det förgångna. Det kritiserande subjektet är förutsättning, icke objekt. Där gömmer sig därför lätt mycket oöfvervunnet.

Med hjärtligt tack för all din vänlighet tillgifne

Axel Lagerwall

Det var denna på samma gång värdiga och ödmjuka hållning, som gjorde Axel Lagerwall så högt skattad i vänkretsen. Det var ock den, som bland medarbetare i alla ställningar förvärvade honom aktning och tillgivenhet, de må sedan ha hyst och uttalat hur skarpt avvikande åsikter som helst. Därför hör denna episod i eminent mening till “historien“.

* *

*

Det vetenskapliga samarbetet mellan Norström och Lagerwall var tidtals ganska livligt, särskilt efter 1913, då Lagerwall fick sin verksamhet i Göteborg. Norström överlämnade rätt ofta sina manuskript till honom med begäran om granskning och diskussion. Utan fråga var den yngre härvid den mest gynnade parten, men man bör icke underskatta betydelsen av att Norström i sin närhet hade en kritiker, som med varm sympati för hans verk förenade nykter klarhet, genomträngande skärpa och tålamod till den detaljerade noggrannhet, som icke i främsta rummet var Norströms sak. Ett exempel på denna sida av Lagerwalls verksamhet förtjänar framdragas, i synnerhet som det reellt belyser ett ofta debatterat problem. Norström skickade sommaren 1912 på begäran några självbiografiska an-teckningar till Lagerwall, som just höll på att utarbeta artikeln Norström till N. Familjebok. De gåvo uppslag till följande diskussion:

Lysekil d. 1 Au g. 1912

Broder Norström

Ett hjärtligt tack för din stora godhet att sända mig icke blott några korta och torra data utan äfven en koncentrerad och personlig framställning af ditt lif och tänkande. Att detta är af högsta värde för mig behöfver jag ej säga. —

I dag är det blott en sak till jag vill beröra. Nämligen ett tvifvelj

Det gäller termen transscendental pragmatism för att beteckna din ståndpunkt. Jag inser väl, att denna term, rätt förstådd, är mycket betecknande. Men endast om den rätt förstås! Nu är, synes mig, den faran mycket stor, att denna term lockar läsaren att jämställa sig med James och öfriga pragmatister af hans art. Och detta, menar jag, vore den aldra största olycka. Den faran är större i ett encyclopediskt verk, där man slår upp ett namn för att inhämta ett möjligast koncist och meddelbart begrepp om detsamma. Man fäster sig vid ett slagord och sprider det äfven vidare. Jag anser det icke otroligt, att saken blir den, att någon läser och sager: “aha, han är pragmatist, han erkänner således ingen "absolut" sanning, sanning är det för människorna nyttiga."

Den amerikanska pragmatismen är psykologism och naturalism samt ytterst (maskerad) intellektualism. Således just allt hvad du vill öf-vervinna. Det är sannt, att ordet transscendental skall skydda för all förväxling och gör det väl också hos alla, som känna dina skrifter och således gå från sak till ord. Men för alla andra, det stora flertalet, som visserligen kanske läst ett och annat af dig — och jag hoppas att deras antal växer — men sakna nödig förbildning att fullt genomtränga betydelsen af det lästa, eller som rent af i tidningar eller samtalsvis mötts af namnet Vitalis Norström men icke känna dig förut alls, för dem blir en beteckning det af görande. De gå från ordet till saken och det är klart, att de föreställningar ordet väcker bero på deras föregående bildning och på de upplysningar de möjligen kunna förskaffa sig. Nu är det väl så, att en encyclopedi riktar sig just till det stora flertalet, icke till fackmännen i hvarje särskildt fall. Visst kan t. ex. en filosof af facket i en encyclopedi söka någon upplysning äfven i filosofiska frågor, men sin största betydelse har en sådan uppslagsbok väl med afseende på ämnen och frågor, som för den ev. begagnaren icke äro inom området för hans egentliga verksamhet.

Hvilket svalg det gapar mellan pragmatismen hos James och den kritiska transscendentalfilosofien det kan man få en slående bekräftelse på genom James’ omdömen öfver Rickert. Ilan betecknar R:s tankar dets såsom "unaussprechliche Trivialität", dels såsom "phantastischeIdéenflucht" — “zwei Bezeichnungen, die (ss Rickert säger:) nur fur eine pragmatistische Logik vereinbar sein diirften“. (Jmfr Kantstudien XIV, 173) För James och, man vågar väl säga, för den pragmatistiska tankegång han representerar är den kritiska transscendentalfilosofien, såvidt den gör fullt allvar af det praktiska förnuftets primaty en obegriplighet.

Tänker man på ditt förhållande till en europeisk publik — och amerikansk — så är det väl ock en fråga, om man gör klokt att terminologiskt föra din filosofi samman med pragmatismen, hvilket ord ju ändock redan nu har historiskt gifven betydelse, som dock innerst strider mot alla dina sträfvanden. Din filosofi har ju sina rötter hos Kant och Fichte och du har energiskt fortsatt deras arbete. Du har befryn-dade tänkare i — för att säga blott ett namn — just Heinrich Rickert. För min del har det egendomliga, ehuru fullt naturliga, förhållandet ägt rum, att dina skrifter in specie “Natursammanhang och frihet“ samt “Hvad innebär en modern ståndpunkt44 gjort mig kapabel att förstå Rickert, hvilkens skrifter i sin ordning varit en utmärkt skola för min tanke och gifvit den krafter att följa dig. De nämnda skrifterna af dig verkade på mig såsom en fullständig befrielse. Jag fann genom dem vägen ut ur en ofruktbar skolastik — ty så hade verkligen Boströmia-nismen för mig blifvit. Här däremot möttes jag af verkliga och mäktiga problem, ett oändligt arbetsfält med kräfvande uppgifter, må sedan mina egna krafter räcka till eller icke för att kunna åstadkomma något.

Hvad jag sagt om mig själfäri förbigående. Det viktiga synes mig vara att icke genom ett namn föra dig till en grupp af tänkare, dit du ej hör.

Så alldeles utan betydelse kan säkert icke frågan om termen här vara. Men jag erkänner, att det är ytterst svårt att få en annan term, som icke äfven är historiskt präglad lika starkt. Själf skulle jag verkligen heldre vilja använda: transscendental moralism för din kunskapsteoretiska ståndpunkt.

Jag kommer nu att tänka på att möjligen Falckenberg i sin Geschichte begagnat uttrycket transscendental pragmatism för att karakterisera din ståndpunkt. I så fall kanske det är olämpligt att alls röra vid denna fråga.

Emellertid liar jag velat för dig själf framlägga mina tvifvel och her dig med några ord säga mig, huru du ser saken.

Med tack och hjärtliga hälsningar vännen Axel Lagerwall

Norström replikerar omedelbart:

Storlien den 4 augusti 1912.

Käre Lagerwall!

I går emottog jag ditt långa, vänliga bref, som bräkte mig en verkligt öfverraskande och kär upplysning. Den nämligen, att studiet af mina skrifter haft så stor betydelse för din utveckling såsom filosof,

som du där fastslår. Då detta kan vara fallet med en man som dig, måste jag däraf känna den största hugnad.

Man tycker ibland, att jorden står stilla. É puor se muove! Jag menar: man har ju så svårt att tro, att ens arbete uträttar något nämn-värdt, men blir så mycket gladare, när man märker starka spår af det, som inte kunna förnekas.

Vårt stora alternativ synes mig vara detta;

Antingen måste vi helt och hållet naturalisera “det praktiska“ eller relativisera “det teoretiska44. Ett tredje gifves icke. Antingen måste vi rycka ned idealen i naturmekanismen eller “sänka44 kunskap och vetenskap till medel och organ för andelifvet.

Men vi må f. tillfället släppa den filosofiska tråden, som kunde föra oss för långt.

Du har alldeles rätt i din anmärkning om olämpligheten af slagordet “transscendental pragmatism44 i din framställning. Adjektivet förblandas konstant m. “transscendent44, och substantivet leder in på falska associationsvägar. Bästa ersättningen för det förra bjöde väl 44kritisk“, fastän det ordet är åtskilligt tunnare. “Pragmatism“ kunde utbytas mot noologism, voluntarism, aktivism eller rätt och slätt idealism. Men de 3 första äro dels mindre brukliga, alltså också mindre lättfattliga och “packend“, dels redan annekterade af bestämda samtida filosofer och riktningar. Den färglösare termen idealism vore kanske att föredraga? Det är ju mest fråga om hemmabruk, och för det ändamålet blefve min filosofi inte illa karakteriserad som “kritisk idealism44 i motsats mot Boströmianismen, som kallar sig “rationell idealism44. “Rationell44 här kommer nämligen på ett ut med “intellektualistisk44: (dogmatisk)!

“Moralism44 tycker jag ej riktigt om. Det ordet har en bismak af pedanteri.

----------- Tuus Vit. Norström

Då Norströms bok “Religion och tanke “ skulle översättas till tyska, fick Lagerwall i uppdrag att ombesörja redaktionen. Kontrakt med en ansedd förläggare var redan uppgjort och översättaren hade utfört en stor del av sitt arbete, då världskriget bröt ut. Det blev ovisst, om planen kunde realiseras, men översättningen fortsattes dock i hopp om ljusning på världsteatern. Sommaren 1915 ville Norström ha klarhet i situationen och

skrev därför till Lagerwall:

Öregrund den 13 juli 1915.

Käre Lagerwall!

Vill Veit ö Komp. i Leipzig begynna sättningen af min tyska bok i september? I och för mina arbetsplaner vore detta af stor vikt för mig att snart få veta.

Men jag tviflar storligen. Kriget tenderar ju till utrotning och tycks tänja ut sig i det oändliga. Då måste Tyskland

väl ändå till slut bliXXXV

derangeradt och dess vanliga närings-, handels- och industrilif stoppadt. Man trycker väl ej gärna filosofiska arbeten i ett land, där alla måste strida för lifvet! Men hör efter och meddela!

Ja, nu går jag här på ostkanten, med en afdelning af svenska flottan utanför fönstren och Ålands minspäckade haf litet längre bort. Döden grinar en till mötes hvart man vänder sig i deSsa dagar. Men bäst så

— det är dess grimaser, som väcka till självbesinning och ändtlig mognad. Krigsmaran skall ge min forts, af “Religion och tanke" ökad lyftning och ökadt djup.

Jag har blifvit ej litet sundare och starkare sedan i julas.---

Bergson kan icke förklara det goda i världen, som på hans ståndpunkt blir ren slump. Den kristna läran står rådlös inför det onda. Men ingendera delen skall häller förklaras, emedan de stå på andra sidan om rum, tid och kategorier. Hur rätt har ej Kant, då han begränsar dessa till den relativa uppfattningen! Godt och ondt kunna bara upplefvas, ej demonstreras. Och hvad man omedelbart upplefver

— med 1. utan medvetande1) — är absolut, i förra fallet helt absolut. Tanken får aldrig ro, sålänge han söker det absoluta genom förmedlingar. Det är först på den punkt, där dessa nå sin gräns, d. v. s. där man inser deras gränslöshet, det absoluta träder en till mötes — såsom ondt 1. godt. Då blir man, allt efter sin psykiska läggning, antingen pessimist 1. optimist. Det kommar an på hvilken sorts människa man är. Är man pessimist, nekar man det goda (“förnuftet"), i motsatt fall nekar man det onda (“det förnuftlösa" 1. rent "oförnuftiga"). Gör ditt val — om det nu kan bli fråga om val och ej bara om utkorelse.

Nietzsche ville "jenseits von Gut und Böse" för att få veta. Jag säger: gå in däri, så får du veta. Lifvet är själflysande, men förståndet får sitt ljus. Ja, vän och broder, måtte du i sommar få pusta ut efter alla administrativa mödor och, antar jag, äfven vedervärdigheter och hämta nya krafter till ny — möda och ny vedervärdighet! Men människan växer af att slita ondt. Det finnes ingenting verkligt ondt, så länge Gud finnes!

Din Vitalis Norström

Lagerwall ser icke så mörkt på världsläget. I sitt svar framlägger han en kulturpolitisk trosbekännelse:

Broder Norström

Långedrag d. 29 Juli 1915

Nyss hemkommen från en resa får jag nu hjärtligt tacka för ditt brev samt göra några meddelanden angående din bok.

För en tid sedan erhöll jag sista arken av översättningen-------.

Boken föreligger nu tryckfärdig i tysk dräkt — blott företal och inledning till den tyska upplagan saknas. Jag har tillsport Veit & Comp., när de önska börja tryckningen för att boken skall kunna utkomma i

*) egentligare: m. öfvermedveten klarhet 1. med blott och bart medvetande.XXXVI

bokhandeln i mitten av december. Svar har ännu ej ingått. Så fort jag erhållit sådant, skall jag meddela dig detsamma.

För min del är jag hoppfull. Nya filosofiska arbeten se alltjämt dagen i Tyskland och äldre utkomma i nya upplagor, icke små broschyrer utan digra vetenskapliga verk. Någon avmattning i det filosofiska intresset synes icke visa sig i bokmarknaden.

Förövrigt tror jag på Tysklands kraft och — seger. Att det skall tvingas på knä genom det växande ekonomiska trycket anser ju prof. Heck-scher efter sin studieresa i Tyskland, Frankrike och England icke vara sannolikt (visserligen icke de övriga länderna heller). Militäriskt låter det sig väl än mindre nedbrytas.

Jag tror på Tysklands seger och jag önskar den. Jag önskar den för vår skull och jag önskar den för Tysklands

skull. Det bästa jag fått av andligt liv har kommit därifrån eller står i intimt sammanhang med tysk tanke och arbete. Tysklands “sak“ har därför för mig blivit en hjärtesak, i viss mån en livssak, naturligtvis icke för min existens, men för möjligheten att leva ett verkligt andligt, kulturellt liv. Motsatsen “Potsdam“ — “Weimar“ hjälper icke och är, om än i vissa fall upplysande, falsk. Nu och i framtiden måste tyskt statsliv i full kraft och styrka vara till för att skydda kulturen. Det måste vara till för att realisera eller kanske rättare möjliggöra verklig personlig frihet.

Tyvärr hann jag icke, såsom jag tänkt och hoppats, uppsöka dig före din avresa från staden. Ända till midsommar voro mina dagar helt och hållet upptagna av äinbetsgöromål av olika slag. Få se om det kommande läsåret kan bli något lindrigare. Det, som framför allt har tagit mycken tid, är den oerhörda mängden av sammanträden.

Det gläder mig, att du känner dig starkare, sommarens vila skall väl göra resten och full kraft vinnas! När hösten kommer hoppas jag vi träffas och få tillfälle samtala om en hel del ting.-----Förmod-

ligen har jag redan om kort ett meddelande att lämna från Veit i Leipzig.

Och nu önskar jag dig en riktigt god fortsättning på sommaren!

Med hjärtliga hälsningar Vännen Axel Lagerwall

Det blev en svår missräkning för Lagerwall, då den tyske förläggaren underrättade om att han icke såg sig i stånd till att upprätthålla sin förbindelse utan önskade bli löst därifrån. —

Lagerwall fattade en gång i sikte tanken att monografiskt behandla Norströms filosofi. Men på Norströms råd lät han planen vila. Dock tillkom under hösten 1912 stommen till en kritisk kommentar till Norströms skrifter. Denna utvidgades under följande år, allt efter som nya arbeten av Norström sågo dagen. Dessa anteckningar visa tillfyllest, att Lagerwall ingalunda var en okritisk beundrare av sin lärare. Men de bekräftaXXXVII

också, i den mån sådana omdömen överhuvud kunna bekräftas, att han, såsom Norström på sin 60-årsdag i ett oförgätligt ögonblick uttryckte sig: “trängt djupare än någon annan in i mina filosofiska grundtankar44. — Härom vittna även de välskrivna essayer, som L. fr. o. m. 1910 publicerade i “Det nya Sverige44 och som i förening med ett par andra artiklar torde utgöra den vederhäftigaste introduktion, som står att uppbringa, till studiet av Norström. Under sommarferierna 1920 samlade L. sig till en bok om “Vitalis Nor-ströms kunskapsteori". Han hade dock icke hunnit nedskriva mer än ett par sidor, då sjukdomen och döden kallade honom bort.

I det svenska tänkandets historia skall Axel Lagerwalls namn intaga en hedrad plats bland Vitalis Norströms lärjungar. Men både på grund av L:s psykiska natur, de yttre förhållandena och livets korthet blev det honom icke förunnat att i mogen form framlägga sin åskådning som ett självständigt fullföljande av Norströms insats. I stället fick han den viktiga uppgiften att förverkliga personlighetsfilosofiens anda i individuell utprägling på ett praktiskt kulturområde: folkundervisningens och folkuppfostrans.

* *

*

Det överensstämde helt med Lagerwalls grundliga vetenskapliga läggning, att den pedagogiska verksamheten väckte lust till att teoretiskt klargöra uppfostrans både verklighets- och värdesidor. Hans studier på detta område växte småningom till avsevärd omfattning och djup. För att få modern metodisk skolning i experimentell psykologi deltog han maj—augusti 1911 i det pedagogiska laboratoriet vid Leipzigs universitet. Det stod då ännu under Ernst Meumanns ledning. Därifrån har Lager-wall skickat en redogörelse, varur några utdrag må anföras. De äro i all enkelhet en typisk kulturbild:

-------Lmellertid gäller det nu närmast att så vidt möjligt lära

känna den experimentella pädagogikens problem och arbetsmedel och se huru dessa handhafvas. Meumann har demonstrerat för mig de olika apparaterna. De undersökningar, som nu utföras, äro pröfningar af tids- och

taktsinne hos barn (o vuxna), pröfning af barns förmåga att uppskatta differenser i afståndet vid förflyttning af en tråd rätt till eller från försökspersonens ögon (Tiefenschätzung), demonstration och pröfning af graden af optiska illusioner hos barn och vuxna. Dessutom utföras minnesundersökningar af en D:r Nagel med prof. Meumann, Frau Dr. Lipzie och mig som försökspersoner. Det gäller närmast attXXXVIII

jämföra olika experimentella metoder vid inlärandet af en serie meningslösa stafvelser. Å ena sidan användes en roterande cylinder, på hvilken ett papper med stafvelserna är fästadt. Försökspersonen afläser genom en springa i en pappskärm den ena stafvelsen efter den andra. Exposi-tionstiden är så lång, att man bekvämt hinner läsa hvarje stafvelse. Å andra sidan användes den enkla metoden, att papperet med stafvelserna skrifna under hvarandra lägges på bordet. Öfver detta papper lägges en tunn pappskifva, som täcker stafvelseserien. Men i papp-skifvan är en springa, så stor, att den tillåter exponerandet af en stafvelse. Försökspersonen för nu själf skifvan uppifrån nedåt öfver staf-velseraden och afläser efterhvartannat stafvelserna. I det senare fallet rättar försökspersonen expositionstiden efter behofvet. Användningen af den roterande cylindern är första gången förenad med stora obehag och svårigheter. För att inlära 12 stafvelser behöfde jag 63 läsningar, under det jag med den andra metoden lyckades efter ungefär hälften så många. Men 3:dje gången jag var försöksperson behöfde jag med cylindern blott 27 läsningar. Det visade sig en stor och rask öfnings-barhet. Sådana rent mekaniska minnesöfningar kunna utan tvifvel vara af stor nytta att stärka koncentreringsförmågan, ty det är därpå det egentligen hänger. De första läsningarna på cylindern voro påverkade af en mängd distraherande faktorer. Öfningsresultatet är beroende på förmågan att bortse från dessa faktorer.

Vidare har jag tagit del af några undersökningar, som en Hr Deh-ning gör med afseende på det estetiska omdömets uppfostran, samt af de arbeten en Hr Schröbler utfört med afseende på pröfning af barns iakttagelseförmåga och minne af det iakttagna. Bägge dessa herrar äro Meumanns lärjungar och det är M., som hänvisat mig till dem. Schröb-lers arbete är en utveckling och i metodologiskt hänseende förbättring af Sterns bekanta undersökningar af barns iakttagelse och utsago. Jag kan inte här lämna någon utförligare beskrifning; då skulle detta bref snart växa till en liten afhandling. Emellertid har jag tänkt mig och äfven för Meumann föreslagit en förändring af Schröblers metod för att kunna skilja mellan den egentliga iakttagelsen och minnet. Schröbler går så tillväga, att han låter barnet betrakta ett föremål, en tafla eller t. ex. en uppstoppad fågel, som sitter på en gren med ett fågelbo — försöken utföras med afseende på en serie föremål — med uttrycklig tillsägelse att uppmärksamt iakttaga. Därpå aflägsnas föremålet. Barnet lämnar först en fri berättelse, af hvad det sett. Denna är i de första skolåren mycket torftig. Därpå kommer förhör enligt en på förhand uppställd serie frågor. Men vid detta kan man tydligen icke alls veta, huru mycket barnet ursprungligen har iakttagit, man pröfvar blott huru mycket som kan bevaras och reproduceras. Ju längre tid förhöret tar, ju mer förbleknar och försvinner bilden af föremålet. Jag har nu tänkt, att man med fördel kunde kombinera denna förhörsmetod med en, där barnet före hvarje fråga finge helt kort se föremålet. Dessutom kunde man vända om försöket och först framställa fråga ochXXXIX

därpå låta barnet helt kort iakttaga föremålet. Det vore utan tvifvel af intresse att se, huru barnet förhåller sig i dessa två fall jämförda med hvarandra. I de senare fallen har man möjlighet att studera barnens sätt att iakttaga, då man i möjligaste mån aflägsnat de psykiska processer, som tillhöra minnet i egentlig mening. Kvar är blott, hvad man kallar det omedelbara behållandet.

Förmodligen komma intelligenspröfningar att utföras i nästa vecka, livad som ytterligare kan förekomma vet jag ännu inte. — I seminariet behandlas Rousseaus Emile. Ett af ämnena, förhållandet mellan natur och kultur eller naturlig utveckling och uppfostran hos Rousseau har jag stor lust att skrifva om. Ämnet är af stor betydelse ej blott historiskt till utredandet af natur- och kulturbegreppens utveckling utan äfven aktuellt för modern pädagogik — och filosofi. Meumann betonade också detta problems stora betydelse för våra dagars pädagogik...

Det finnes ju naturligtvis flera psykologiskt-pädagogiska problem, som i hög grad intressera mig, såsom t. ex. begreppsbildningens utveckling, in specie de logiska kategoriernas utveckling, men sådana problems behandling fordra lång tid. Eljest blir resultatet mer eller mindre humbugsmässigt. Därför är jag personligen mest böjd att för

tillfället till hela den utsträckning det är möjligt studera hvad här förekommer af experimentella arbeten vid Meumanns institut och skriftligen bearbeta ofvan nämnda problem, som behandlats i seminariet. Delproblem i detta är förhållandet mellan självferksamhet och uppfostran, äfven-ledes ett eminent aktuellt problem.

Teoretiskt var Lagerwall sålunda icke oförberedd, då han genom Göteborgs Folkskolestyrelses val den 11 april 1913 sattes till inspektör över stadens folkskoleväsen. En och annan fruktade t. o. m. i honom "teoretikern44 i mindre smickrande betydelse, och valet föregicks av åtskilliga meningsbrytningar. Men snart fick man märka, att den nye inspektören var fri från doktrinär sterilitet och gärna gjorde sig tillgodo beprövad erfarenhet. Hur föga han än ävlades att ställa sina personliga åsikter i förgrunden, kan man dock icke undgå att slå fast, att Göteborgs folkskolors utveckling under åren 1913—1920 i väsentliga drag — det kontinuerliga framåtskridandet och organiska nybyggandet är ett äkta uttryck just för Axel Lagerwalls kulturvilja. Varken de glänsande idéerna eller än mindre de revolutionära ingreppen voro hans sak. Men i trofast bevarande av ett levande odlingsarv, i pietetsfullt övertagande och realiserande av redan mogna uppslag, i energiskt genomtänkandeXL

av nya planer, i villighet att tillfredsställa berättigade krav satte han en ära att icke stå tillbaka för någon av sina medarbetare. Därigenom vann han snart allmänt förtroende, och mitt i en orolig tid hägnades skolornas vardagsarbete av ett välgörande lugn.

Med särskilt övertygad och övertygande kraft tog han del i nyskapandet av folkskolans överbyggnader, både de s. k. yrkes-betonade fortsättningsskolorna och de högre folkskolorna. Såsom teknisk och organisatorisk förebild på detta område har Georg Kerschensteiner, vilkens verk Lagerwall lärde intimt känna under vistelse i Munchen 1914, givit honom impulser. Men dessa skolors inre nödvändighet ur socialpedagogisk synpunkt var utan tvivel det drivande motivet för Lagerwall. Vid reformarbetets genomförande var han angelägen om att hos alla parter — arbetsgivare, arbetare och lärare — väcka och stärka en grundad förståelse för dessa skolors samhällsuppgift. Helt visst hade han fått se än rikare frukt av sin möda, om icke krigs- och kristiden gjort även skolornas förkovran till ett svårt ekonomiskt problem. Riksdagens beslut angående obligatoriska fortsätt-ningsskolor och praktiska ungdomsskolor 1918 hälsade Lagerwall med stor tillfredsställelse. I arbetet på att förverkliga dessa, såsom han säger, "epokgörande" stadgar inlade han betydande förtjänster. Därvid trädde också Lagerwalls bildningsidealism i dagen. Han utarbetade icke blott kursplaner för de skolor, som grupperades kring handel, mekanisk industri och husligt arbete, och nöjde sig icke heller med den föreskrivna allmänna typen utan planlade dessutom en modifierad allmän linje, avsedd för mera studiebegåvade barn. —

Redan tidigt stod det klart för Lagerwall att växelverkan mellan skola och samhälle var ett av uppfostringslärans centrala problem. "I våra dagar", skriver han strax efter sekelskiftet, "är den naturliga utgångspunkten för en verklig folkbildning en klar och vetenskaplig betraktelse av det sociala livet". Själv sökte han vinna denna utgångspunkt icke blott genom vaket iakttagande av de sociala och politiska händelserna utan även genom vidsträckt lektyr av historia, politik och sociologi. Det blev för honom alltmer visst, att den moderna samhällsutvecklingen ställde svårare krav på skolan än någon föregående tid. "Om demokratiskt samhällsskick skall kunnaXLI

icke blott genomföras utan även så genomföras att det liv, som därav bestämmes, skall vara ett kulturliv, måste uppfostran både fördjupas och utsträckas. Det gäller icke blott att bättre kunskaper förvärvas av den stora massan av ungdomen, att bättre utbildning förvärvas för det praktiska livet, yrkeslivet, utan framför allt att den moraliska uppfostran på ett långt bättre sätt tillgodoses. — Det gäller väckandet och stärkandet av de ungas ansvarskänsla för sina handlingar. Demokrati utan ansvarskänsla och utan personlig självlagstiftning är barbari", heter det i ett fragment. Gång på gång kommer han tillbaka till denna fråga, som under de sista åren icke synes vilja lämna hans tanke någon ro. Från år 1918 härstammar sannolikt följande utredning:

"Ingen bör, ja, ingen kan undandraga sig att taga ställning till den fortskridande demokratiseringen av det politiska och sociala livet. Problemet ter sig naturligtvis olika alltefter de demokratiska ideernas och strävandenas förhållande till ens egna ideal och strävanden. För en grupp av människor är demokratien en fientlig makt, för den andra, den ojämförligt större, är demokratien ett strålande ideal. I självfva verket har demokratien dels en

natursida, dels en intellektuellt-mora-lisk sida. Å ena sidan betyder demokratien blott och bart en biologisk utvecklingsperiod, lika naturnödvändig för samhället som inträdet i manbarhets- och myndighetsåldern för den enskilda människan. Å andra sidan innebär den ett visst idéinnehåll, en viss moralitet och med avsikt realiserat rättstillstånd. I det förra fallet är det icke mer mening i att kämpa mot demokratien än mot människans övergång från yngling till man. Ur den senare synpunkten ställer demokratien oss alla inför ytterst viktiga och svåra problem. Intellektuellt och moraliskt gäller det att finna den riktiga formen för det demokratiska, det fria, det fullmyndiga livet, och att göra detta till ett verkligt innehåll med mening och värde. Här är mycket att kämpa om och kämpa mot. Vad betyder för oss nutidsmänniskor ett demokratiskt samhällsskick? Och hur skola vi nå därhän? Lika litet som varje yngling blir en full-myndig, fri man blott därför att han nått myndighetsåldern, lika litet blir ett folk, en stat en sannskyldig demokrati därför att massan vuxit sig nog stark att kunna bestämma över författning och förvaltning och besluta och handla i statens angelägenheter. — Det är egentligen icke alls längre fråga om, huruvida man vill demokrati eller icke, men det är i allra högsta grad fråga om vad man menar med demokrati och vad man vill med demokrati. Majoritetsvälde är icke demokrati, men demagogi, en förstucken oligarki, men icke nödvändigt de bästes. En demokrati, som icke har utrymme och garanti för den enskilda personlighetens fria verksamhet, är tyranni, om den ikläder sig aldrig såXLII

“demokratiska* former. Demokrati måste vara ett samhälle, ett rike av fria personligheter, och varken ett massvälde eller en arbetareoli-garki. Men demokrati betyder ej blott ett samhälle med personlig frihet, det betyder även folklig självstyrelse. I samhället liksom den enskilda betyder självstyrelse eller självbeherrskning alltid en differens mellan subjekt och objekt. I samhället måste ett styrande subjekt bildas och motsättas ett styrt objekt, en statsmakt gentemot mångfalden av individer och privata samhällen t. o. m. folket självt.* ...

Vad vilja vi med demokrati? Den frågan måste varje medborgare, men i synnerhet varje uppfostrare ställa till sig själv. För sin del sökte Lagerwall besvara den icke blott i handling utan även i åskådning genom att börja utarbeta en “personlighetens pedagogik“ på grundval av en allsidig kulturfilosofisk självprövning. Två kapitel av detta verk ha nått till en första utformning, men icke till avslutning. Det ena är en historisk exposé av personlighetsidealets former och utveckling i den europeiska kulturvärlden. Det andra är en översikt av den moderna individual- och differentialpsykologiens betydelse för den pedagogiska metodläran. — Den principiella ståndpunkt, Lagerwall intager, karakteriseras tydligt i följande stycke, varmed det första kapitlet avslutas:

“Varje särskiljande mellan högre och lägre livsformer, varje indelning av handlingarna i goda och onda förutsätter i och genom sig själva obetingat giltiga värden, som kunna ge måttstocken för bedömandet. Sådana obetingat giltiga värden med deras krav uppleva vi i samvetet. I samvetet når individen inre självständighet och frihet. Men frihet och självständighet av personlig art vinnes icke genom godtycklig isolering eller för andras rätt hänsynslös självhävdelse. Samvetet är det personliga medvetandets och den personliga viljans fria upptagande i sig av samhället. Här möter oss återigen det problem, som genomgår all mänsklig historia, problemet om förhållandet mellan individen och samhället. Individen måste emancipera sig från det gemensamma, totala livet i samhället, sådant det spontant leves i seden eller utkräves genom staten, han måste bli fri för att kunna komma till medvetande om det personliga livets förpliktelse. Frihet och personlighet är icke individuell godtycklighet och makt utan är det individuella livets självförpliktelse och självlagstiftning. Från alla de historiskt givna samhällena, från familjen och korporationen, från folket och staten riktas till människan, när hon kommer till medvetande om sig själv såsom självständig personlighet en uppfordran att intaga ställning till dem, att upptaga i sitt liv och omsätta i verk de värden, som realiseras i dessa samhällen.XLIII

Uppfostran är därför en samhällshandling. Dess rätt till ingrepp i och ledning av individens naturliga utveckling hämtar den från de för allt mänskligt kulturliv obetingat giltiga värden, som realiseras i de historiska samhällena, familj och kommun, kyrka och stat. Personlighet såsom bildningsideal kan icke betyda något annat än en uppgift att hos sin egen individualitet upptaga samhället och med frihet fullgöra sitt värv i samhällets tjänst."--------

Någon har i en minnesruna med rätta framhållit, att Lager-wall hade “till ständigt ögonmärke att förena vetenskapliga och praktiska synpunkter44. Om han hunnit fullborda sin “person-lighetspedagogik44, hade denna

strävan, så sällsynt djup och allvarlig som den var, möjligen kunnat rycka med sig även sådana, som stodo utanför hans individuella verkningskrets. Såsom nu skedde, tillhör Lagerwall trots sina universella pedagogiska intentioner dock väsentligen den västsvenska bildningshistorien.

* *



Axel Lagerwalls bortgång kändes som en förlust icke minst för Göteborgs folkskolors lärare. Därom vittnar bl. a. den minnesvård, som på deras initiativ och bekostnad restes över hans grav på Östra begravningsplatsen. Där äro nu hans yttre drag bevarade i den medaljong (modellerad av G. Ålander), som här återgivits.

* *



Med denna inledning har jag blott velat foga några mindre kända drag till minnesbilden av Axel Lagerwall. För att rätt väga och uppskatta hans praktisk-pedagogiska insats skulle krävas en undersökning av Göteborgs folkskolors utveckling före, under och efter hans inspektörsperiod. Därtill är tiden ännu ej kommen.—

Det återstår endast att i korthet redogöra för denna boks tillkomst, art och syfte.

Icke långt efter Lagerwalls bortgång väckte en av hans nära vänner, D:r Hj. Haralds, tanken att de på olika håll strödda uppsatserna skulle samlas och efterlämnade arbeten utgivas. Denna tanke vann gehör, och redigeringen uppdrogs åt utg.

Det som här bjudes, är ett starkt begränsat urval ur materialet. Anonyma och polemiska tidningsartiklar, en uppsats om V. Norström (i GHT 29 jan. 1916) och artikeln “Svensk filosofi44 (i Sverige, statistisk handbok, 2:a uppl.) ha av lätt insedda skälXLIV

utelämnats. Vid publicerandet av otryckta manuskript har regeln gällt att endast taga med det, som av förf. efter 1900 fullt ut-skrivits och offentligen föredragits.1) Vad som faller utanför denna ram framgår av den givna karakteristiken. Kommentaren till Norströms skrifter skall i annat sammanhang komma till sin rätt.

Uppsatserna ha samlats under tre rubriker — filosofi, sociologi, pedagogik — som icke avse att strängt angiva resp. innehåll utan blott att underlätta översikten. Inom den första avdelningen, “filosofi", har en ytterligare uppdelning ägt rum: först komma de mera refererande och historiskt-kritiska artiklarna, därefter tre större avhandlingar med systematisk-logisk tendens. Inom resp. avdelningar har kronologisk ordning iakttagits (på sid. 51, rad 8, skall stå 1909). Undantag ha blott gjorts för art. “Vitalis Norström“, som på grund av sitt ursprungliga syfte har en relativt tidlös karaktär och bäst lämpar sig till stomme åt de följande essayerna. Stavningen har icke uniformerats (sid. 95—96 ha på grund av förbiseende blivit gammal-stavade). Citat ha så långt möjligt kontrollerats; uppenbara tryckfel utan vidare rättats. Några mindre upprepningar ha icke kunnat undvikas.

* #

*

“Om människans förhållande till historien har Eucken följande skarpa och intressanta uttalande: I stället för att uppstiga från data till deras grunder, skjuta vi de förra mellan oss och grunderna, vi uppskatta mausoléerna i stället för hjältarna eller vi göra t. o. m. hjältarna till föremål för blind dyrkan, i stället för att genom deras liv uppväcka eget liv, vi tro icke med dem utan på dem. Även dyrkan kan bli ett medel att hålla det stora på inre avstånd’,“

Med denna anteckning ur Lagerwalls papper överlämnas dessa hans “Skrifter“ i hopp om att de måtte bli mottagna, icke blott som ett historiskt utan framför allt som ett levande gott.

Stockholm i nov. 1921. Ut g.

A) Det är beklagligt att föredraget om “Historieundervisningen som uppfostringsmedel" (i Göteborgs

lokalförening av Sv. F. V. den 14 mars 1914) icke kunnat återfinnas varken i tryck eller manuskript. Det skulle eljest haft sin givna plats i denna bok. — Den möjligheten är f. ö. icke utesluten, att en eller annan ytterligare tidningsuppsats av L. skulle kunna påträffas. FILOSOFIIMMANUEL KANT.

12 februari 1804—12 februari 1904.

Hundra år ha förflutit, sedan Immanuel Kants lif slocknade. Vid hans dödsbädd voro endast några få vänner samlade och hans lifs arbete syntes redan, om icke glömdt, så dock till resultat och betydelse undanträngdt af andras. Hundraårsdagen af hans död ser representanter af hela den bildade, för vetenskaplig forskning intresserade mänskligheten deltaga i firandet af hans minne. Men också har sedan den västerländska vetenskapen grundades på Greklands jord ingen i vårt tankelif mer epokgörande insats gjorts än den, som skedde genom den kritiska filosofien. Dessa rader vilja vara en anspråkslös gärd af tacksamhet och beundran, ett enkelt blad i den krans, som denna dag bindes till hyllning åt minnet af den största af filosofer.

Om någonsin gäller om Kant sanningen af den Boströmska satsen, att en tänkares egentliga lefnad utgöres af hans tankar. Ett lif mer enkelt och till det yttre mer begränsadt har säkerligen ingen stor tänkare lefvat. Född 1724 i Kö-nigsberg tillbragte han där eller i stadens omgifning hela sitt lif. Och där sträfvade han såsom huslärare, underbibliotekarie och privatdocent under svårigheter och umbäranden att nå den ställning, som tilläte honom att fri från brödbekymmer ägna sig åt sin egentliga lif suppgift. Efter att 1755 ha blifvit privatdocent fick han ännu i 15 år vänta för att bli professor, tvenne gånger tillbakasatt för obetydliga med-täflare. Men äfven mot sjuklighet och en klen konstitution hade Kant att oaflåtligt kämpa. Hela hans lif var också ända in i detalj regleradt efter fasta principer och ledt af en vilja,4

som äfven direkt riktades mot att häfva krämpor och lidanden. Om äfven en sträng lefnadsordning var fordrad af hans hälsa, så var dock denna likaså grundad i hela hans karaktär. Med skäl kan sägas att Kants lefnad är verkliggörandet af själfva grundtanken i hans filosofi: självverksamhetens och själflag-stiftningens idé.

Lika obetydliga som de yttre konturerna af Kants lif te sig, lika väldigt är det inre. De kan tiska tankarna äga en intensitet och en omfattning af enastående storhet. Det är omöjligt att här ge en utförlig bild af dessa tankars gestaltning i den moderna kulturen. Det vore nära nog liktydigt med att teckna denna kulturs egen historia. Jag måste nöja mig med att angifva hufvudformerna, och äfven dessa endast i deras mest allmänna drag. Närmast kommer i betraktande Kants betydelse för modern filosofisk forskning. “Kritik der reinen Vernunft44, “das Grundbuch der deutschen Philosophie“ (Windelband), bildar epok i filosofiens historia, men möttes vid sin framkomst med oförstående och förskräckelse. Snart gjorde dock den “kritiska filosofien44 sitt segertåg öfver Tysklands universitet och framför allt de etiska skrifterna väckte en flammande hänförelse. Kant är “ett helt strålande solsystem på en gång44 förklarar Jean Paul. Men inom kort undanträngdes dock den kantiska filosofien af de väldiga tankebyggnader, som i Tyskland restes af Fichte, Schelling och Hegel. Dock icke för alltid. Grunden för dessa byggnader syntes icke kunna bära dem. Filosofien själf miste makten öfver sinnena. Det är naturvetenskaperna som framför allt göra rent hus med de tomma metafysiska spekulationerna. Så höjes ropet: “Zuruck auf Kant!44 Till denna maning lystrade allt fler af filosofiens idkare. Väl kan man säga, att den kantiska filosofien på 1860-talet gör en andra epok, som äfven betecknar i det hela en filosofisk renässans. Därför misstar man sig, om man menar, att den nuvarande kantforskningen uteslutande är af historisk art, må denna vara än så betydande. Jämte ett ifrigt kommenterande, en filologisk, textkritisk granskning, en ifver att finna och värdera alla momenter och faktorer i Kants utvecklingshistoria finnes en mäktig strömning, som på kantisk grundval och i5

kritisk anda formulerar och löser sina problem. Denna strömning gör allvar af Kants eget uttalande, att han icke ville lära filosofi utan att filosofera. Det är så, som Kants tänkande ännu är af orienterande och centralt ordnande beskaffenhet liksom kritiskt sof rande med af seende på den skiftande mångfalden af filosofemer. Det är genom andan i systemet, ej i det lärda innehållet, genom problemens formulering och metoden för deras lösning, som Kant för oss, som nu beflita oss om filosofi, är den store läraren, genom hvars skola den enda vägen till modern filosofisk forskning går. Arbetet inom denna skola — i vidsträckt mening — är gigantiskt. Icke blott i Europas

alla kulturländer utan i Amerika och Japan studeras och kommenteras hans filosofi. Och denna filosofi har sedan 8 år åt sig ägnad en hel tidskrift. Kants skrifter uppläggas i ständigt nya upplagor och de skrifter, som behandla hans tankar och söka vidare utföra dem, äro legio. Näppeligen torde någon enskild mans verksamhet framkallat en rikare litteratur, så till kvantitet som kvalitet. Och nu vid firandet af hans 100-års-minne grundas ett “Kantgesell-schaft“, efter mönster af befintliga Goethe- och Comenius-gesellschaft, för att dels bilda ett varaktigt minnesmärke af den store tänkaren, dels kunna ge än mer stadga och omfattning åt Kantforskningen.

Men det är icke blott inom modern filosofisk forskning, som Kant visar sitt inflytande. Det finns icke en hufvud-gren af mänskligt vetande, där han icke fruktbart på ett eller annat sätt ingriper. Sedan Helmholtz om och om igen fäst naturvetenskapsmännens uppmärksamhet på Kant och hans betydelse äfven för en naturvetenskaplig uppfattning har också hans tankar medverkat i naturvetenskaplig begreppsbildning, ja, själfva det moderna naturbegreppet är det kantiska. Hans namn är ju ock jämte Laplace’s förbundet med uppställandet af vår ännu i grunddragen giltiga kosmiska teori. Men särskildt i empirisk psykologi och naturvetenskaplig kunskapsteori har Kant inaugurerat metoder och lämnat uppslag, som än i dag visa sin ombildande och nyskapande kraft.

Inom teologien liksom inom rätts- och statsvetenskaperna verka de kantiska tankarna äfvenledes frigörande och refor-6

merande. Vi måste nöja oss med att endast hänvisa till den Ritschlska teologien liksom till en hel serie af nyprotestantiska skrifter, i hvilka Kants idéer lefva. Särskildt på ett område har hans inflytande varit af stor och glädjande inverkan, nämligen vid klargörandet af lärofrihetens princip. Han kallas ju ock med rätta protestantismens filosof. — Liksom öfriga specialvetenskaper erhåller äfven stats- och rätts-läran först genom Kants teoretiska filosofi full och klar inblick i sina kunskapsmedel och mål, säger professor R. Schmidt, och den anda, som besjälar hans praktiska filosofi, genomtränger och tager gestalt i “Neues burgerliches Gesetzbuch“ enligt den undersökning, som gjorts af R. Liebenthal, “Rechts-anwalt am Oberlandesgericht in Königsberg“.

Hvilket alltmer vidgadt och djupgående inflytande Kant har fått på social teori och genom denna så småningom på praktiken är numera välbekant. Så ha särskildt socialismens teoretici sett sig nödgade till revision äfven af sina filosofiska principer och därför har det äfven inom socialdemokratiens led höjts maningen: “Zuriick auf Kant!“ Och denna maning har icke förklingat ohörd, liksom ock den tyska socialdemokratien genom sina organ deltar i firandet af filosofens minne.

Hvad är det då, som berättigar ett så otvetydigt inflytande? Den andliga makt, som så rikt alstrar nytt lif, har i dessa sina resultat de bästa bevisen för ett eget kulturvärde. Det kan här endast komma ifråga att skissera själfva grundtankarna i Kants filosofi. Den är alltigenom aktivitetens, själf-verksamhetens filosofi. Han bildar epok i filosofiens historia genom att i kunskapsförmågan själf uppvisa ett normerande, autonomt förnuft. Han gör revolution i tänkesättet genom att visa objektets betingelser i det kunskapssträfvande tänkandet i stället för att låta kunskapen vara en afbildning af en verklighet i sig. I själfva verket betecknar denna princip den afgörande brytningen med och vederläggningen af all dogmatism och naturalism. Genom denna grundlägges en kritisk kulturfilosofi. Det är icke längre fråga om kunskapens uppkomst ur erfarenheten eller om dess medföddhet, utan kunskapen fattas såsom förnuftets funktion, hvilkens giltighet och värde kritiskt undersökes i anseende till en7

obetingad uppgift. Hvarje kunskapshandling äger sin giltighet om erfarenheten genom att själf vara erfarenhetens betingelse. Men kunskap och erfarenhet äro nödvändiga som momenter i människans sedliga uppgift i samband med andra människor. Detta är det praktiska förnuftets primat. Och i och med detta ha vi kommit fram till själfva kärnpunkten af kan-tisk filosofi. Människan är visserligen en företeelse såsom alla andra naturvarelser, och spekulativt kan det obetingade icke fattas annat än som en regulativ idé, men den praktiska filosofien visar i plikten och det moraliska medvetandet, huru hos människan det autonoma förnuftet framträder. Genom detta gör mänskligheten hos människan henne fri och till medlem af ett ändamålens rike. Människan äger i samhället och i samband med alla människor obetingade uppgifter. Det är i dessa som hennes väsen ligger. Detta fattas aldrig genom någon utvecklingshistoria eller någon vetenskaplig undersökning. Det framträder i tron på förnuftet i mänsklighetens kulturkamp och det lefvandegöres i människornas fria och gemensamma vilja att realisera

mänskligheten.

Dessa få rader ha blott kunnat ge en ofullständig bild af det utomordentligt rika och starka kulturvärde, som den kantiska filosofien äger. Jag har endast velat på denna dag ge vår bildade allmänhet en möjligen större inblick i den mäktiga och genomgripande betydelse som den store königs-bergaren äger för hela vår bildning. Windelband har sagt, att det med rätta kan påstås, att det blott gifves tvenne filosofiska system: det sokratiska och det kantiska. Det genom Sokrates och hans grekiska efterföljare skapade begreppssystemet har format och behärskat mänsklighetens tänkande ända till den kantiska epoken. Så lefver och växer i vår nuvarande forskning och lifsåskådning den andliga makt, som utgår från Immanuel Kant.

(G: H. T. 12 febr. 1904.)FRIEDRICH PAULSEN.»

I Sverige har efter den Boströmska epoken intresset för filosofisk forskning varit ytterst ringa, ja, den rätta bildningen och andliga frigjordheten ha icke kunnat visa nog förakt för “metafysikenBortsett från ett litet antal akademici har också filosofien knappast ägt hvarken arbetare eller amatörer. Liksom på kontinenten följdes den djärfva systembildningens glänsande och segervissa tid af en missmodets och dådlöshetens. Europa har emellertid upplefvat en filosofisk renässans, i hvilken äfven vi så småningom börjat deltaga. Vitalis Norströms filosofiskt litterära verksamhet har utan tvifvel väckt stort och allmänt intresse och ger alltjämt impulser till att åter söka filosofisk belysning öfver världen och lifvet. Så har man ånyo hopp att den äldsta af alla vetenskaper äfven i vårt kulturlif skall göra sig gällande med den kraft, som motsvarar dess värde. Med skäl måste man därför betrakta det som ett glädjande symptom, att med vår litteratur införlifvats Friedrich Paulsens förträffliga och orienterande arbete om de metafysiska problemen, första delen af hans “Einleituiig in die Philosophie“.

Denna bok är osedvanligt ägnad att införa i det modärna filosofiska tänkandet ej blott därför att den är skrifven i en klar och enkel stil samt rik på intressant bildningsstoff, utan äfven därför att den icke dogmatiskt framlägger redan vunna “sanningar44, utan för oss in i självfva kampen för sanningen. Och just genom att på så sätt göra oss förtrogna med

b Friedrich Paulsen: De metafysiska problemen. Inledning till

filosofien. Öfversättning af F. Böök.9

problemen och ge oss medlen att självfva arbeta på deras lösning, är denna bok en inledning till filosofi. Därigenom blir den af värde för alla, som ej blott söka historisk lärdom utan vilja ökad tankekraft och större förmåga att deltaga i samtidens intellektuella lif.

Mångfaldiga äro de frågor, som bundit den mänskliga anden i ansträngt grubbel, djupare gripen har den dock aldrig varit och är den icke af några andra än de bägge stora metafysiska problemen: det om alltings natur och väsen samt det om alltings yttersta sammanhang och betydelse, det absoluta. Dessa problem, det ontologiska och det teologiska, stå i intimt förhållande till de för människorna dock alltid mest betydelsefulla företeelserna: lifvet och döden, samt få därigenom en afgörande vikt för frågan om all sträfvans, all tillvaros yttersta värde.

Hvad är värklighetens innersta natur? Är den både kroppslig och andlig, eller är den kanske blott kroppslig, fastän vi på grund af vissa förhållanden fattat några företeelser såsom “andliga* ? Eller är den tvärtom ande, för hvilken kroppen blott är fenomen? I alla tre riktningarna ha svaren utfallit, men man har äfven velat säga, att vi strängt taget ingenting kunna veta om saken. Hvad som är gifvet för oss i vår erfarenhet, det veta vi, men alls icke hvad dess väsen är. Äfven om man skulle ha en annan mening än Paulsen om metoden och därvid skulle vänta mera af de kunskapsteoretiska resonnemangens förmåga att öfvertyga, så är det likafullt intressant och lärorikt att följa den metafysiska utredning, genom hvilken han söker bevisa idealismens filosofiska sanning. Materialismen hämtar sina synpunkter och stöd ur naturvetenskaperna, ur mekaniken, den jämförande anatomien och fysiologien. Det intima sammanhanget mellan hjärnan och själslifvet är ett kraftigt stöd för den materialistiska ståndpunkten. Men det gifves då en bestämd förutsättning, nämligen att sammanhanget uttydes antingen såsom identiskt eller såsom kausalförhållande. Då kunna äfven de psykiska företeelserna fattas såsom funktioner af materien. Är denna förutsättning riktig? Nej, menar Paulsen, påståendet, att det psykiska förloppet i sig ingenting

annat är än en10

fysisk process är visserligen ovederläggligt, men icke därför, att det är sannt, utan därför att det är meningslöst. “En tanke, som i grund och botten icke är någonting annat än en rörelse, är ett stycke järn, som egentligen är af trä“. Skall man kunna diskutera öfver materialismen, måste åtminstone den formuleringen lämnas, som identifierar tanke och rörelse, ty därmed är i själfva verket ingenting tänkt. Men en fysisk och psykisk process kunna icke häller stå i förhållande af orsak och verkan, ty därmed vore ett afbrott i den fysiska kedjan af orsaker och verkningar och en gene-ratio ex nihilo införda i förklaringen. Om således icke en växelverkan kan antagas, måste en parallelism tänkas. Spinoza säger: “Kroppen kan icke bestämma själen till tänkande, ej häller själen kroppen till rörelse eller hvila eller till någonting annat, hvad det vara må.“ Detta är den allmänna formeln för parallelteorien. Paulsen antar denna formel med det närmare förbehållet “att värklighet icke i samma mening tillkommer båda sidorna, den fysiska och den psykiska. Jag skall senare försöka visa“, säger han, “att verklighet i absolut mening endast tillkommer det psykiska, den kroppsliga världen endast i relativ mening, såsom varande blott fenomen. “ Om parallelteorien värkligen skall vara filosofiskt tillfyllestgörande, måste den fattas universellt, såsom Spinoza och Fechner gjort det. Det gäller icke blott att hvarje med-vetenhetsförlopp har sin pendant i en rörelse, utan att hvarje rörelse har en motsvarande psykisk process liksom hvarje psykisk process en fysisk. På så sätt, menar Paulsen, är det naturvetenskapliga intresset lika så väl tillgodosedt som det psykologiska och det filosofiska. Allt är besjäladt. Omedelbart kunna vi visserligen icke konstatera själslif annat än i det egna självmedvetandet, men en genomförd analogibetraktelse leder oss längre. Kanske de flesta bildade människor numera utan större svårigheter gå med på att antaga hela den organiska världen såsom besjälad, så mycket större synes svårigheten vara att godkänna någon besjälning hos den oorganiska naturen. Här skulle, anser man, analogien vara drifven ad absurdum. Men huru är det? Till substansen kunna vi icke erkänna någon skilnad mellan organiska och11

oorganiska ting. Det kol, kväfve, väte, syre, hvaraf en djurkropp består, är alldeles detsamma som det, som vi påträffa i oorganiska förbindelser. Ständigt omsättes oorganisk materia i organisk, liksom nya djur- och växt-kroppar ständigt uppstå. Finnes det en absolut början för själslifvet? Finnes det en uralstring? Man måste svara, att liksom hvarje fysisk företeelse är en ny kombination af ursprungliga elementer, så är äfven hvarje “själ“ blott en kombination af ursprungliga psykiska elementer. Hylozoismen tränger sig oemotståndligt på den nya biologien. I allt finnes således en inre sida, en “själ“. Är det då icke orimligt att på så sätt utrusta den döda och orörliga materien? Jo, men orimligheten ligger i antagandet af en död och orörlig materia. En sådan är blott ett falskt begrepp. Den modärna naturvetenskapen vet ingenting om en sådan. Kunskapsteorien uppvisar därjämte, att allt kroppsligt är fenomen. Men hvad är det då i sig själf? På en punkt, säger P., komma vi fram till väsendet, “en hvar vet om sig själf, hvad han är, utom det att han för andra och sig själf ter sig som en organisk kropp; han vet om sig såsom ett kännande, viljande, förnimmande, tänkande väsen. Och detta är hvad han kallar sitt egentliga jag. Och från denna punkt tolkar han nu världen utom sig. Liknande fenomen häntyda på en liknande inre tillvaro. “ I denna uppfattning, att den materiella världen är fenomen och att det, som i den ter sig, är något med vårt inre lif besläktadt, består den objektiva idealismen. Obenägenheten att intaga den ståndpunkten beror på den allmänna trögheten hos tanken, som gör, att människorna låta uppfattningen behärskas af den sinliga åskådningen, och som hindrar dem att arbeta ut den af tanken fordrade ståndpunkten längre än den rent af tvingas fram. Men äfven ett falskt begrepp om själslifvet, dess innehåll och form, lägger hinder i vägen. Två slag af själsliga funktioner brukar man antaga: föreställningar och viljeyttringar. Allt efter som man i de förra eller i de senare ser det väsentliga, gent emot hvilket det andra är något tillfälligt eller sekundärt, får man en olika bild af själslifvet. Den förra åskådningen, som i intelligensen ser själens grundförmögenhet, är den intellektua-12

listiska och är den populära uppfattningen; den senare, för hvilken viljan är det väsentliga, är den voluntaristiska. Och det är den senare, som Paulsen söker försvara genom en betraktelse af såväl lifvets utveckling i det hela som specielt det mänskliga och allra egentligast det intellektuella lifvet. Öfverallt visar sig viljan såsom det centrala och väsentliga, det målsättande och härskande, gent emot hvilken intelligensen får karaktären af medel eller värktyg. Om nu detta är själslifvets karaktär, så återstår frågan om, huru och hvar själen står i förbindelse med

kroppen. I filosofiens historia mötes man af en hel del olika svar. Själen är kroppens harmoni, själen är en dunst eller en eld, själen sitter i bröstet, i magen eller hufvudet eller i en bestämd punkt af hufvudet, såsom t. ex. tallkottkörteln. Nu för tiden torde så mycket vara allmänt antaget, att den grå hjärnsubstansen är själslifvets egentliga organ, om man än också kan godkänna den satsen, att "hela det enhetliga kroppsliga lifvet är den fysiska ekvivalenten till hela det enhetliga själslifvet."

Vid det kosmologiskt-teologiska problemets behandling utgår man från det faktum, att värkligheten är ett helt, en värld, och man frågar sig: "Huru kommer det sig, att världen icke är en kaotisk mångfald af mot hvarandra absolut likgiltiga element? Ty äfven detta vore tänkbart. Hvarifrån stammar det värkligas kosmiska natur, alla tings underordning och sammanslutning till en systematisk enhet?" Atomismen menar, att det icke finnes någon inre enhet utan att genom det tillfälliga sammanträffandet af en ursprunglig mångfald af självständiga element ett sken af enhet uppstår. Däremot påstår den antropomorfistiska teismen, att blott en världsordnande intelligens kan åstadkomma världens form, under det att panteismen uppfattar värkligheten såsom ett enda enhetligt väsen, i hvilket mångfalden utgör momenter eller modifikationer. Utförligt behandlar P. den antropomorfistiska teismen och visar dess otillräcklighet. Särskildt intressant är hans sammanställning af den teleologiska och den utvecklingshistoriska uppfattningen af värkligheten, ur hvilken sammanställning eller kamp utvecklingsteorien segerrikt framgår. Men frågan blir då fortfarande, huruvida den atomistiska13

eller den panteistiska världsvyen är den mest berättigade. Utvecklingsläran hvarken förutsättes eller gynnas af en atomistisk metafysik. Genom granskning af atomteorien kommer emellertid P. till det resultatet, att den icke kan vara den vetenskapligt tillfredsställande åsikten. Och i självfva verket är väl kritiken af atomismen (såsom metafysik) i våra dagar slutgiltigt genomförd, i all synnerhet genom naturvetenskaplig kunskapsteori. Det återstår panteismen. Låter den genomföra sig? Ja, ty "värkligheten är ett enhetligt väsen; allenhetens väsen uppenbarar sig för oss, för så vidt det öfver hufvud blir uppenbaradt, i värklighetens båda sidor, naturen och historien; samt den universella växelvärkningen inom den materiella världen är uppenbarelsen af den inre, estetiskt teleologiska nödvändighet, med hvilken allenheten utvecklar sitt väsensinnehåll i en mångfald af öfverensstämmande modifikationer, i en kosmos af konkreta idéer. " Denna åsikt, menar P., är den, som enklast låter oss konstruera värkligheten och genom densamma blir det oss möjligt att åt lifvet ge den ställning och det värde i universum, utan hvilket det, och därigenom vi självfva, blir en oändlig, olöslig gåta. Det är dock icke Paulsens mening, att denna hans vy öfver världen låter sig strängt bevisas. Den kan icke demonstreras för de skeptiska andarne. Men ingen annan teori kan bevisa denna vys oriktighet, och alldenstund värkligheten aldrig för människo-anden blott kan vara ett "mekaniskt system" utan är både andens hem och det väldiga lifs- och kamp-fylda drama, i hvilket den har sin uppgift i samband med andra viljor, så lämnar ensamt denna teori de enklaste medlen för värklighetens utbildning till en världsbild. En världsåskådning måste nämligen vara sådan, att den låter människan begripa, huru i världen viljor kämpa för ändamål och huru de få sin historia. Ytterst är det alltid det som människan vill, som afgör synpunkten, ut från hvilken konstruktionen och tolkningen af universum utgår. Äfven det religiösa behofvet bör kunna känna sig tillfredsställdt af ett panteistiskt gudsbegrepp. Religionen är hvarken kunskap eller handling utan konstitueras af tvänne habituella känslotillstånd: vördnad och tillförsikt, gudsfruktan och gudsförtröstan. Det ena är känslan14

af egen ringhet gent emot oändligheten, den af Schleier-macher framhäfda absoluta afhängighetskänslan. Det andra är det väsentliga i tron, den ursprungliga och därför obevisbara absoluta tillförsikten, att alltet har en förnuftig mening och att min vilja i gemenskap med andra ytterst är bestämd af idéen om det goda, Gud, den allverklige och allgode. Hur ställer sig panteismen till en sådan tro? Panteismen är icke själf religion utan är en kosmologisk hypotes, hvarigenom framför allt världens enhet och ändamålsenlighet betonas, och genom den hypotesen är världen fattad i sådan form, som gör den ägnad till att vara bärare af det godas idé. Men den panteistiske guden är ju icke en person? Nej, i den meningen, som vi använda ordet person om människor, är Gud det förvisso icke. Men taga vi bort all mänsklig begränsning, finnes det möjlighet att så kalla honom; dock ha vi då äfven tagit bort all inre bestämdhet, allt innehåll från begreppet person. Bättre är att kalla Gud ett öfver-personligt väsen. Gud är då fattad såsom symbol och ideal för allt det högsta, som vi kunna tänka, känna och

vilja. Historiskt har gudsbegreppet utvecklat sig från fetischism (spiritism, animism, naturism) genom polyteism till monoteism. De vilda folkens tillbedjan af trollkrafter och andar i obestämda och växlande naturting ersättes i kulturfolkens ungdom af ett religiöst samlif med en plastiskt gestaltad och nationellt begränsad gudavärld för att så småningom undanträngas af monoteismens dyrkan af den ende, universelle Guden.

Detta är de hufvudsakligaste punkterna af Paulsens både rika och skarpsinniga arbete. Det ligger i sakens natur, att i en kort artikel oändligt mycket af arbetets bästa egenskaper gå förlorade, i all synnerhet den allsidiga belysningen af de olika frågorna och ståndpunkterna, som endast kan ske genom den mängd af konkreta fakta Paulsen hämtar ur natur- och kulturvetenskaperna. Men denna artikel har ju fyllt sin uppgift, om den kan förmå åtminstone några till studium af den Paulsenska boken.

(G. H. T. 24 augusti 1904.)DE TEORETISKA GRUNDTANKARNE I ELLEN KEYS “LIFSLINJERL

I sex volymer har Ellen Key framlagt en mångfald maximer och teorier, som beröra lifvets viktigaste områden. Hon vill en lifvets förnyelse, en förnyelse både af det individuella och det sociala lifvet. Det är med ett aldrig svikande mod och en brinnande nitälskan, hon går till anfall mot såväl den enskildes som samfundets skröpligheter, mot dumheten, illviljan och slöheten, som förvrida eller förstöra kulturarbetet. Lika käckt, som hon går till strids mot alla dessa lifvets förstörare och förvanskare, lika förtröstansfullt och självsäkert uppställer hon den nya, sanna och goda lifstrons mål och uppvisar hon dess vägar. På dessa vägar vandra redan de “nya människor44, hos hvilka “själen är en verklighet44 och som “igenkänna hvarandra — såsom medlemmar af en förnäm släkt — på vissa gemensamma drag44. För dessa isynnerhet äro väl dessa lifslinjer uppdragna. Säkert kunna endast de helt följa deras icke alltid för andra klara riktning. Författarinnans impressionalistiska art förnekar sig ingalunda i dessa sex volymer, i så brokig mångfald trängas tankarne — och orden. Och ändå äro de en sofring ur ett långt rikare material, en konsolidering, en sammanpressning af ett mångdubbelt stoff. Det är för den icke-lifstroende en långt ifrån lätt sak att få sikte på linjerna i trots af all sofring. Skulle man betrakta detta arbete blott som en uppbyggelsebok för den 44förnäma släkten44 eller som en bekännelsebok, hvartill vissa uttalanden af författarinnan inbjuda, skulle väl icke detta kännas som en så stor brist. Bekännelser, särskildt sådana af uppbygglig art, får man efter bästa förmåga möta med sitt deltagande. Man kritiserar icke. Och ingenting16

hindrar, att man beundrande erkänner glansen och värmen hos en mångfald bilder, den slående riktigheten hos enskilda tankar i hennes rika bok utan att söka närmare granska hennes lifs-tros teoretiska grundval. Lika visst är, att andligt ledarskap ingalunda behöfver vila på teoretisk skarpsinnighet och abstrakt begreppsbildning. Hos det moraliskt-religiösa lifvets nybildare formas satserna blott såsom omedelbara uttryck för samvetets, den moraliskt-religiösa känslans och viljans spontaneitet. Här föreligger en förnuftig erfarenhet och lifsgemenskap, ur hvilken allt innehåll kommer i vårt moraliska och religiösa lif. För såvidt som Ellen Keys böcker blott vilja vara bekännelser om eget religiöst lif eller predikningar falla de utom den teoretiska kritiken. Men den här bekända lifstron framträder med anspråk att kunna såsom mera sann än andra trosformer ersätta och uttränga dem. Den gör anspråk på att äga objektivt sanningsvärde och då måste man fråga efter dess objektiva giltighet. Denna bekännelse är mer än blott personlig, den består i en ganska utförlig teoretisk lifsbelysning om än af starkt personlig art. Den förutsätter en teoretisk världs- och lifs-uppfattning, ur hvilken den hämtar stöden för sina anspråk. Och ur en sådan kommer den relativa enhetlighet, som icke ligger i det rent personliga. Det är icke behöfligt att konstruera denna teori som en blott tänkt bakgrund, ty förf. har i de två mellersta delarne af sitt arbete själf framställt den. “Man muss die Wahrheit fort und fort wiederhohlen, weil auch der Irrthum fort und fort gepredigt wird“, menar hon med Goethe. Och så söker hon ånyo inskärpa hos en glömsk mänsklighet de viktiga sanningar, genom h vilka lif vet skall riktigt kunna förstås och ur hvilka fasta, vetenskapligt grundade normer kunna hämtas. Ellen Key vill icke blott “Moral predigen“ utan äfven “Moral begrunden“. Visserligen förklarar hon sig icke vilja ge någon ny visdom och säger sig icke göra anspråk på att äga någon filosofisk metod, men dessa ödmjuka ord synas, om än sanna, vara ett utslag af någon sorts “mimicry“, genom hvilken den filosofiska kritiken skulle afvändas. Säkert är att hon söker införa sin nya lifstro genom en nog så hänsynslös utmönstring af filosofiska teoremer, genom upptagandet af sådana vetenskapliga eller kvasivetenskapliga17

satser, som vilja ersätta om än icke alltid vara filosofi. Namn behöfva ju icke spela någon roll; såsom obestridligt kan man utgå från, att Ellen Key har utgifvit en viss monism eller evolutionism såsom den nya lifstrons teoretiska grundval. Det är denna jag önskar i någon mån kritiskt behandla och därvid också se till, huru beskaffad den begreppsbildning är, som härflyter ur denna monism, när det gäller både polemik och positivt uppbyggande.

Det är ju på vissa håll en fastslagen dogm, på hvilken intet tvifvel kan medgifvas, att kristendomen icke kan stå tillsammans med den “nya“ vetenskapen, utvecklingsläran, monismen, eller huru nu än den frigörande, djärfva sanningen tituleras. “Antingen—eller“ måste det vara. Antingen kristen eller (naturvetenskapligt bildad människa. Ellen Key förklarar sig obe-tingadt för det ena ledet i alternativet. Det är för henne klart, att de nya människorna icke kunna vara kristna. Skälen därtill kunna ju vara rent religiösa, men det afgörande är dock den vetenskapliga moderniteten eller den moderna vetenskapligheten. Evolutionistiskt sedt är kristendomen dömd till undergång, den är en kulturgestaltning, som redan är nära döden. Hur kan man veta detta? Det är alltid en ytterst delikat fråga att afgöra öfver någon varelses lifslängd. Men om denna fråga är svår, när det gäller en na/urvarelses återstående dagar, är den till ytterlighet invecklad, när den har afseende på en kultur-form, en i specifik mening andlig gestaltning. Naturalismen synes emellertid vara mycket benägen för profetior. Och detta är en följd af dess syn på verkligheten, dess tro, att all begreppsbildning är generalisering, att allt låter underordna sig lagar, som då tillåta en konstruktion i allmänna drag af framtiden. I det hela är det tvenne tankar, som bestämma författarinnans ställning till kristendomen och hennes fasta tro på dennas undergång. Den ena vill jag kalla hennes teori om teologiens själfupplösning. Den andra är teorien om Jesu läras strid med evolutionismen. Ur den förras synpunkt uppvisas, att kristendomen gradvis aftynar och dör, på den grund att dogm efter dogm förkastas. Den senare innebär den uppfattningen, att sanningen slutligen måste besegra och aflifva villfarelserna och då nu evolutionismen (eller enligt Ellen Keys mer vida

och fria språkbruk: monismen) är den absoluta sanningen, med hvilken Jesu kristendom är oförenlig, så måste den senare med nödvändighet dö. Den första tankegången rör blott existensen, under det den senare äfven i sig upptagit värde-ringsmomentet.

Kristendomens afblomstring skall visa sig i, att den ena dogmen efter den andra uppgifves, “den, som har ögon, ser ögonblicket nalkas, när det sista barnet, Kristus själf som religionens medelpunkt, blir offradt åt vargarne“. Också intager, menar förf., den nya protestantiska teologien en skef ställning mellan å ena sidan den strängt ortodoxt lutherska, än mer den katolska teologien och å andra sidan evolutionismen. När teologien bryter med den benhårda ortodoxien, betyder detta endast aftvungna kompromisser, ett uppgifvande af den verkligt kristna karaktären, inkonsekvenser i riktning mot evolutionismen, hvilka betyda lika många dödssymptom. De “bildade14 synas ju också allt mer växa ifrån kristendomen. Så särdeles mycket värde borde väl icke ens fröken Key fästa vid de bildades hållning. Hvad allt växa de icke från! Och det är ju en till leda upprepad erfarenhet, att de “bildade44 äro frigjorda från den positiva religionens villfarelser och vidskepelser, hvarför vår tids “bildade44 näppeligen kunna exemplifiera en större religiös dekadans. Och när kristendomens afblomstring illustreras och bevisas genom teologiens tragiska öde att småningom utblottas på alla dogmer till dess blott en enda dogm återstår, en som till på köpet är på väg att förloras, verkar detta nästan kuriöst. Bortsedt från att kristendomen dock är något annat än teologi och därför ej utan vidare är beroende på denna vetenskaps svårighet att lösa sina uppgifter, är hela denna uteslutande negativa blick på teologien i hög grad lättvindig. Den påminner mig om den karaktäristik Henri Poincaré har gifvit af dilettanternas uppfattning om vetenskapens utveckling och föränderlighet, de “äro oroliga öfver, huru många vetenskapliga teorier, som äro förgängliga. De se, huru efter några års blomstring den ena efter den andra uppgifves; de se, huru ruiner hopas på ruiner; de förutse, att de teorier, som nu äro på modet, inom kort skola förgätas, och de draga däraf den slutsatsen att19

dessa teorier äro absolut fåfänga. De kalla detta vetenskapens bankrutt Poincaré kallar denna skepticism med ett mildt uttryck ytlig. Det omdömet är icke för hårdt om Ellen Keys ställning till den kristna teologien. Kan man verkligen på allvar mena, att teologiens historia blott innehåller meddelanden om förnekade eller öfvergifna

dogmer? Och det är en, minst sagdt, trång uppfattning af den moderna teologien, inom hvilken just nu en mångfald nya uppslag bearbetas med brinnande ifver — därom vittnar en rik litteratur — att den blott innehåller en enda dogm, därtill en, som är på väg att förkastas. En metod, som så godt som uteslutande har öga för negationerna men är oförmögen att ge uppfattning af det positiva och af negationens betydelse i och för utvecklingen, den kan dock ej tillmätas någon högre rang. Teologien liksom all annan mänsklig vetenskap arbetar med ett motspänstigt och oändligt skiftande material. Det gäller att under alltjämt ändrade kulturtillstånd, för nya människor med nya teoretiska världsbilder och nya praktiska mål bearbeta en historiskt mottagen religiös idé under synpunkten af dess giltighet. Härvid försiggår, såsom Tröltsch framhäfver, en ständig nybildning och omformning af det religiösa innehållet. Med honom måste man väl ock säga, att självfva uppenbarelsen endast för träaktiga dogmatiker — och deras vedersakare — föreligger såsom en summa dogmer. Den kan väl betraktas som praktiskt-religiös kraft och stämning, utgående från vissa centra, och först senare fixerad i läror och begrepp. Om den kristna teologiens kamp och strid för sina ändamål har man således icke dömt genom att blott räkna de under stridens växlingar öfvergifna positionerna. Ja, ju rikare och fullare lifvet pulserar, ju mer har det tendens att spränga alla gemensamma, fasta former. Öfverhufvud är det förfeladt att söka det väsentliga, betydelsefulla i kulturen och historien uti det allmänt förekommande, det som öfverallt är erkändt.

Har man således icke kunnat bedöma teologien genom att summera alla negationer, så har man ännu mindre gjort det, när det gäller kristendomen, som ju dock ej sammanfaller med teologi och dogmer. Därtill fordras betydligt mer. Också20

synes Ellen Key ha känsla af det, då en helt annan tankegång är upptagen, en tankegång, genom hvilken kristendomens värde skall bestämmas. Detta är nämligen något helt annat än att konstatera dess ringa lifskraft och utsikter till att snart dö. Att frågan om kristendomens värde ej noga skiljts från frågan om dess existens verkar till skada för bokens klarhet. Och dessutom är värderingsproblemet be-handladt lika ytligt som frågan om existensen. Det, som värderas, är här det väsentliga i kristendomen, och det väsentliga är Jesu gestalt och Jesu gudsbegrepp. Hur får nu Ellen Key en riktig bild af Jesus? Jo, ur evangelierna. Ur dem tecknas dels en bild af hans karaktär och lif, dels upptas hans yttranden. Nu är det egendomliga det, att Ellen Key själf förklarat, att om Jesu personlighet vet man “endast ytterst litet, ja, med historisk visshet intet“ och hon vet också att “för kännedomen om Jesu “verkliga“ lif såskådning det är i hög grad viktigt att känna hans “verkliga“ lifsbild. Och för denna blir det åter alls icke något oväsentligt, i hvad grad det lilla vi veta om Jesus, är historiskt eller icke; i hvad grad nya testamentet ger oss sanningen, om hvad han velat och verkat, om huru han lefvat och lärt“. Hon vet slutligen, att med afseende på frågorna om evangeliernas äkthet, sammanhang och betydelse de mest skilda uppfattningar råda. Det är då något förbluffande att se, med hvilken lekande lätthet Ellen Key uttar det väsentliga ur evangelierna och med hvilken orubblig tillförsikt hon tolkar Jesu ord, I själfva verket måste för alla, som mena, att frågorna om evangeliernas äkthet och sammanhang äro af väsentlig vikt — och till dem håller sig ju författarinnan själf — hennes framställning sakna pålitlighet. Ännu värdelösare måste den te sig, då man ser, huru Jesu ord behandlas såsom litterära, abstrakta sentenser, hvilka ställas sida vid sida med ur annan litteratur hämtade citater. Med afseende på ingen af “för-fattarne“ undersökas de förutsättningar, under hvilka sentenserna kommit till. Dock torde det vara uppenbart, att framför allt Jesu ord endast då kunna till sin mening fattas, då man känner och tar hänsyn till den historiska situation, under hvilken de fälldes. (Af S. Lönborg närmare utfördt.)21

Det är naturligtvis ett ytterst bekvämt sätt att undgå de svårigheter, som en metodisk tolkning innebär, att helt enkelt totalt bortlämna alla frågor om historiskt sammanhang och kulturella förutsättningar. Men denna hemmagjorda exeges är något för lättvindig.

A andra sidan förutsätter hvarje värdering utom kännedom om det värderade föremålet äfven en måttstock. Denna har Ellen Key funnit i evolutionismen och det af evolutionismen genomträngda själstillståndet. Detta är nämligen ej blott ett faktum utan äfven ett ideal och kan då användas till att mäta värdet af andliga innehåll. Detta själstillstånd, som redan inträdt hos en del nya människor, är hos andra under bildning och skall hos allt fler och fler inträda. Det har utvecklats ur andra, tidigare och den främsta faktorn i dess utveckling är vetenskapen, in

specie evolutionismen. Visserligen måste man medge, att evolutionismen såsom teori kan undantränga andra teorier liksom att evolutionsteoriens sanning innebär en motsägande teoris falskhet. Men detta är logiska och icke evolutionistiska skäl. Ur evolutionsbe-greppet kan icke någon grund hämtas för den ena eller andra existerande formens bristande rätt till existens. Hvarje tankeform har jämnt den “rätt44, med hvilken den gör sig gällande. Evolutionsteorien har blott att förklara existensen såsom produkt af en utveckling eller bättre en omvandling. Ellen Key har en annan uppfattning. Enligt denna måste kristendomens gudsbegrepp falla liksom “all tanke på en i Tolstoys eller i Jesu egen ande förverkligad kristendom; emedan en sådan Gud och en sådan kristendom stå i strid med evolutionens betingelser44. Det kristna gudsbegreppet om Gud såsom fader och försyn kan alldeles visst icke utan att förvanskas och leda till ohjälpliga motsägelser förvandlas till “den lagbunda utvecklingens Gud44. Kritiken af denna omvandling är lika lätt som betydelselös, ty det allt afgörande ligger i, att intet gudsbegrepp är en vetenskaplig produkt, samman-sättes icke af teoretiska omdömen, och att det således ej heller kan i sådana upplösas. Därför gäller det verkligen här ett “credo quia absurdum44. Att lösa alla de religionsfilosofiska problem, som därmed uppträda, har Ellen Key ej ens försökt22

och det förutsätter ju ock en helt annan analys af det religiösa medvetandet och en utförlig kunskapskritik. Men det är orimligt att såsom författarinnan söka skäl för gudsbe-greppets logiska brist i naturens orubblighet och människans oförmåga att göra det goda, i viljans vanmakt att fylla sin plikt, då det just är känslan af denna eviga och djupa konflikt, som är grunden till all religion, allt gudsbegrepp.

Det som emellertid allra mest säges strida mot evolutionismen är kristendomens jämlikhetsförkunnelse. “Den stora betydelsen har kristendomens jämlikhetsförkunnelse haft, att den medverkat till utplånandet af samhälleligt danade och uppehållna olikheter människor emellan... Men därefter upphör ej allenast tanken på, att en genomförd jämlikhet vore möjlig, nej, äfven tanken på, att den vore önskvärd, efter som släktets stegring beror på variationerna.“ Man har svårt att tro, att Ellen Key på fullt allvar har skrifvit något sådant. Den jämlikhet, om hvilken kristendomen talar, är lika litet någon faktisk och naturlig likhet, som likheten inför lagen är det. Genom kristendomen får tvärtom hvarje individ sitt erkännande. Kristendomens jämlikhet är betingelsen för de individuella olikheternas, för själfva individualitetens betydelse. Men icke nog med att jämlikhetsbegreppet blir krasst missförstådt, darwinismens variationsbegrepp blir det i icke mindre grad, åtminstone i tillämpningen. När är det nämligen, som variationerna spela någon roll i utvecklingen? Jo, när majoriteten af sig fortplantande organismer visa en variation i en bestämd riktning. Det är således icke individualitets- utan pluralitetsvariationerna, som äro betingelse för utvecklingen. Skola vi fordra något för utvecklingen, så är det, synes det, icke en oändlighet af individuella egendomligheter — sådana finnas ju alltid — utan en bestämd “jäm-likhet“ i visst afseende hos dessa variationer. Vi komma längre fram att närmare granska Ellen Keys “evolution-ism“. Vi kunna därför här nöja oss med detta och endast påpeka, att det är ett fåfängt försök, att ur darwinismen eller någon som helst naturvetenskap söka skäl för värdet af det individuella. Det är kristendomen, som gifvit vår kultur individualitetsbegreppet och individualitetsvärdet.23

Det gäller emellertid för Ellen Key ej blott att så vidt som möjligt afvisa kristendomen. Detta är blott det förberedande arbetet. Hufvudsaken är att lägga grunden för den nya lifstron. Härvid tas utgångspunkten i den i våra dagar alltjämt pågående striden mellan “idealism“ och “naturalism “. Det är otvifvelaktigt, att det för hvar och en, som vill delta i tidens andliga strider eller blott vill förstå sin tid, är af den största vikt att kunna orientera sig med af-seende på de olika kämpande tankeriktningarne. Äf dessa “lifslinjer“ hade man därför skäl att vänta en välbehöflig ledning, ty striden gäller utan all fråga verkliga lifsvärden. Det'hade icke kunnat förringa bokens betydelse, att den helt tagit parti för en riktning, om den blott klart och korrekt framlagt skälen och om den kunnat ge bestämt begrepp om de verkligt betydelsefulla motsatta ståndpunkterna. Nu sammanställas å ena sidan idealism, supranaturalism, dualism och metafysik (eller filosofi) och å den andra evolution-ism, monism, naturvetenskaplig världsåskådning och lifstro. Alla begrepp i den förra serien begagnas i ständig växling likaväl som de i den senare sinsemellan. Ett allvarligt fixerande af differenserna förekommer icke och ännu mindre ett försök att genomtränga de olika begreppsbildningarna i den vetenskapligt högsta form, i hvilken de historiskt upp-trädt. Nej, sväfvande och uppenbarligen misstolkade, genom popularisering flacka begrepp användas för att

karaktärisera de olika tankeströmningarne. Hvad skall man säga om följande praktstycke? “Idealistens begreppsfond är nu som för 2,000 år sedan: Gudsidén, försynen, världsplanen, den individuella odödligheten, sinnesvärlden som fenomenvärld. Det är ingen nyhet, man nu kommer med, att våra begrepp ej noggrant motsvara verkligheten utan endast äro abstraktioner gjorda på grund af vårt förhandenvarande erfarenhets-stoff; att det från subjektiva tillsatser rena begreppet för forskningen är ouppnåeligt! Filosofiens historia berättar, att Occam redan på 1300-talet uttalat dessa redan då långt ifrån nya satser. Men sedan idealisten med dem dömt naturvetenskapen till evig insolvens i fråga om en världsförklaring, fortsätter han: Efter som du bevisligen inga bevis har för24

dina antaganden, bör du utan bevis — omfatta min tro!“ Man får erkänna, att författarinnan har en sällsynt förmåga att förenkla och att därigenom göra alla svårigheter lätta att besegra. Hela idealismen består i 5 begrepp, så har den gjort i nu 2,000 år. Och så får den gamle Occams nomi-nalism representera den moderna idealismens kunskapsbegrepp. Man uppnår säkerligen icke litet, om man blott är djärf och har orubblig tillförsikt till det egna omdömet! Det skadar emellertid icke att påminna sig, att den idealism, med hvilken man i allvarliga vetenskapliga kretsar räknar, det är den, som har sin rot i Kants kritiska filosofi. Hur långt ntöfver Kant man än anser sig ha gått, vid sidan af honom kan man aldrig nå fram till någon vetenskapligt betydelsefull idealism eller öfver hufvud filosofi. Och det är så långt ifrån att Kants kritiska idealism dömde naturvetenskapen till evig insolvens, att den lärde oss inse för första gången i tänkandets historia naturvetenskapens objektiva giltighet. Kant betydde en verklig revolution i tänkesättet, han visade ett helt nytt sätt att ställa problem, genom hvilket Occams liksom all annan dogmatisk nominalism en gång för alla förlorat betydelse. Endast för den, som icke ens anat, hvad den kritiska tanken innebär, att begreppen icke kunna motsvara verkligheten utan utgöra en ombildning af densamma för ett ändamål, kan det ännu vara mening i att uti detta se en insolvensförklaring. Men hvad har måntro Ellen Key förstått af Kant? I det hela att hans kunskapsteoretiska ståndpunkt är mycket lik Spencers. Utan tvifvel anser Ellen Key, att detta skall vara ett beröm. Det berömmet blir dock af tvifvelaktigt värde, ty ingen som förstått, hvad det kritiska problemet inneburit, kan vilja karaktärisera Kant genom hans likhet med Spencer.

Hur den empiristiskt naturalistiska synpunkten alldeles omöjliggjort fröken Keys uppfattning af Kant visar sig på ett eklatant sätt, när hon upptar en u in vändningw som den franske filosofen Henri Bergson “lär“ ha gjort mot Kants kausalitetsteori. Invändningen består i, att orsaksbegreppet visserligen synes vara aprioriskt, när man tar de vuxnas medvetande i betraktande, men att det dock mycket väl kan ha sitt ur-25

sprung i barnets omedvetna erfarenheter under dess orientering inom tillvaron. Har nu verkligen Kant förbisett detta? Nej! Han skiljer uttryckligen mellan frågan om, huru de rena begreppen uppkommit, och frågan om deras giltighet. Han har så långt ifrån förbisett den förra frågan, att han förklarar den vara mycket viktig, men han varnade för att sammanblanda denna “quaestio facti“ med den senare om giltigheten. Att söka lösa den senare med samma hjälpmedel som den förra betecknar han som “eitele Versuche“, på hvilka endast den kan inlåta sig, som ej känner de rena kunskapernas egendomliga natur. Således: Kant förklarar sig uppställa ett helt annat problem än det om begreppens ursprung och Bergson “lär“ invända, att orsaksbegreppet möjligen kan ha sitt — ursprung i det späda barnets erfarenheter. Har nu Bergson gjort denna invändning? Jag vill gärna betvifla det, intill jag fått bevis. I det mig tillgängliga arbetet af honom har jag förgäfves sökt efter något ens liknande. Därmed må nu vara hur som helst, för Ellen Keys Kanttolkning är den typisk. Hennes Kant var ju “nära den monistiska världsbilden“, ehuru han gjort sig skyldig till högst betänkliga villfarelser. Alla dessa hans misstag kunna vi emellertid så mycket hellre förbigå, som Ellen Key icke anser dem väga mer än, att man med Spinoza har “minst lika mycken rätt“ att tro på motsatsen. Detta är enkelt! Kant har upplöst dogmatismen, men man tror på Spinoza ändå! Det verkar i alla händelser något underligt att i en i dessa dagar hypermodern svensk bok, som vill orientera i vår andliga värld, se en af denna världs heroer vara så missförstådd, att där läsa såsom en hufvudinvändning mot Kant, att “samma lagar måste afgöra vårt förnuft och världen och att således möjligheten att nå en objektiv sanning icke kan vara utesluten “. Och då var det just Kants för alla tider epokgörande verk, att han uppvisat huru möjligheten af objektiv kunskap måste bero på att förnuftets lagar äro betingelser för världen.

För Kant såväl som för den moderne idealisten är den i rum och tid varande verkligheten den så att säga verkliga verkligheten. Det är däremot “monisten“, som i en metafysisk skenvärld tror sig finna verkligheten. Så tror26

X

Ellen Key och det vill jag visa genom framställning af hennes positiva världsuppfattning. Så här heter det: “Det gifves

ett oändligt rum, fylldt af oändligt små kraftcentra, som stå i inbördes växelverkan, yttrande sig som lagbundna rörelser. Öfverallt är det samma kraft, som rundar klotet och tåren, som orsakar rörelserna inom vintergatan och inom vattendroppen/1 H varje kraftcentrum har inre tillstånd, som äro dess väsen (hvarför kunna ej de yttre vara “väsen“ eller “väsentliga44? Då dessa kraftcentra uppträda i rummet, synes dock det yttre ej kunna vara oväsentligt) och dessa äro blott gradskilda från människans psykiska tillstånd. Allt är materia och allt är själ och såväl materia som själ utvecklas från lägre till högre. Bägge förloppen stå i växelverkan. Både inom hvardera serien och mellan de bägge serierna råder ett undantagslöst orsakssammanhang. Deras växelverkan inom det organiska kallas lif. “Vetenskapen44 (obs.! vetenskapen!) “antar, att tid och rum äro oändliga, att stoff och kraft bestå; att rörelsen således är evig, mångfalden oändlig; att samma eviga varande visar sig inifrån som tanke, känsla och vilja, utifrån som utsträckning, spänning och rörelse. Och för denna åskådning blir antagandet af en blind natur, där nödvändighet råder, och en andens — “personlighetens44 — värld, där frihet råder, omöjligt. Ty natur och ande äro, enligt evolutionismens världsbild, ofria samtidigt och befria sig samtidigt.44 Så ser man huru monism, evolutio-nism och vetenskap blir för Ellen Key ett och detsamma. Man kan möjligen dra i tvifvel det berättigade att kalla den framställda världsbilden monistisk och finna, att den snarare är pluralistisk. I alla händelser svarar den väl mot den Häckelska monismen.

Endast i förbigående vill jag omnämna det orimliga i att tala om tankar, känslor och viljeyttringar, hvilka skola “utifrån44 te sig som utsträckning. Begreppen inifrån och utifrån sakna betydelse, annat än i rummet. För att nu något skall kunna ses “inifrån44 eller “utifrån44 måste det vara i rummet, redan ha en viss utsträckning. Menar man, att begreppen naturligtvis måste åtminstone i det ena fallet tagas i någon öfverflyttad mening, så är därmed intet vunnet, enär denna27

mening är totalt omöjlig att fixera utan rumsanalogi. Det återstår endast den rena negationen — det som icke ses utifrån.

Men är nu verkligen denna världsbild vetenskapen — eller ens mera blygsamt naturvetenskap? Nej, det är en naiv metafysik, ty det oändliga rummet och den oändliga tiden, de oändligt många kraftcentra med deras inre och yttre tillstånd, natur och ande äro här behandlade såsom verkligheter. Mekanismens begrepp och arbetsmedel ha hypostaserats. Detta är möjligt blott, när man icke känner eller helt negligerar den logiska betydelsen af den moderna naturvetenskapens begreppsbildning. En logisk och kunskapsteoretisk utredning, som ju alltid är svårbegriplig, antar jag mig kunna förbigå, så mycket hellre som" Ellen Key förmodligen i den blott skulle se “idealismDå emellertid fröken Key så förtröstansfullt säger sig omtala, hvad “vetenskapen “ antar, är det af ett visst intresse att höra, huru en af den nutida vetenskapens stormän, Henri Poincaré, yttrar sig. “Framför allt måste vi beakta, att hvarje generalisering till en viss grad förutsätter tron på naturens enhet och enkelhet. — — Hvarje generalisering är en hypotes, hypotesen tillkommer en nödvändig roll, som ingen har att bestrida. Men den måste alltid så snart som möjligt och så ofta som möjligt underkastas verifikation. — — Och existerar verkligen æters? Man vet icke hvarifrån tron på ætern stammar. — — För att undgå upp-

häfvande af mekanikens lagar, ha vi uppfunnit ætern.-----

Så äro hvarken det absoluta rummet eller den absoluta tiden eller ens geometrien förutsättningar, som äro nödvändiga för mekaniken; alla dessa ting existerade icke före mekaniken, såsom, logiskt sedt, det franska språket icke existerade före de sanningar, som man uttrycker på detta språk.“ Man måste medge, att detta låter på ett helt annat sätt, och då man måste erkänna Poincarés rätt att tolka åtminstone den matematiska naturvetenskapens ståndpunkt, stå Ellen Keys självsäkra påståenden i egendomlig dager. Det finnes emellertid

ingen vetenskap alls, som ger oss verkligheten, utan utgångspunkten ligger i verkligheten, som förklaras genom ombildning enligt vissa regler. “Väsendet“ är ingen verk-

28

lighet utan är ett teleologiskt begrepp och växlar enligt de mål och intressen, den tänkande människan ställer sig. Endast för monismen och annan metafysik sammanfaller väsendet med verkligheten. — Därför är det alls icke så, att “naturvetenskapen gifvit världen en tanke — utvecklingstanken — mot hvilken antropomorfismen intet mäktat“, ty såväl naturvetenskap som “ naturen “ själf äro antropomorfismer, men visserligen i hög grad värdefulla sådana. Af helt annan art och annat värde är däremot den antropomorfistiska omvandling af descendensteorien, som Ellen Key företagit. Och så visar hon på sitt sätt, huru litet naturvetenskap skyddar mot antropomorfismen.

Det är emellertid knappast Ellen Keys mening att ge en objektiv framställning af descendensteorien, utan afsikten är att med densamma stödja monismen eller evolutionismen. Detta är anledningen till, att teorien får några små tillägg och jämkningar, genom hvilka den skall kunna fylla sin tjänst. Ellen Keys värdefullaste metod består i att enligt den lifstroendes princip låta alla motsättningar drunkna i enhetskänslan. Därför kunna begreppen descendensteori, darwinism, evolu-tionism och monism användas i behaglig omväxling. Om författarinnan samtidigt gjort allvar af den sunda regeln: “Den lifstroende undviker helst på lifsåskådningens område sådana ord som sant och osant, högt och lågt“, då hade man kunnat roa sig med att betrakta den brokiga väfnad hon spunnit. Men hon gör anspråk på att säga sanning och förnekar frankt riktigheten af motsatta meningar. Däraf följer för läsaren ett starkt obehag vid denna teoretiska hållningslöshet. Ser man litet närmare till, huru evolutionismen begrundas, finner man först, att evolutionen helt enkelt förklaras vara ett “orubbligt sakförhållande44. Det hade varit skäl i, att fröken Key erinrat sig sin mästare Goethes ord, att det faktiska redan är teori. I detta fallet synes det som om en mycket ringa reflexion kunde ha bragt till insikt att “evolution44 dock innebär ett omdöme om verkligheten men icke själf är en verklighet. I självfva verket är begreppet om evolutionen ett medel att förklara fakta, nämligen den organiska världen. Genom att framställa evolutionen såsom ett sakförhållande intvingas i descen-29

densteorien en teleologisk, värdesättande tendens, som helt förfuskar densamma. Det är den monistiska metafysiken, som äfven här spökar och förvandlar begreppet om organismernas sammanhang till en verklighet.

Det är också en något underlig darwinism “lifslinjerna“ framställer. Så heter det: “Det utvecklingsförlopp, vi inom naturen som kulturen iakttaga, visar sig som en under famlande försök (sic!) småningom vunnen och växande ändamålsenlighet, en bättre anpassning till lifsvillkoren, en större jämvikt i rörelsen och en större innerlighet i samverkan — begrepp, som alla innefattas i lifsstegringens.11 Visserligen vet evolutionisten, att hvad människan kallar ändamålsenligt ej behöfver te sig så i det oändliga varandet. Lifsstegringens begrepp sammanfaller nära med, hvad Lessing kallade “den högsta grad af medvetande om sin egen realitet“ eller Nietzsche “viljan till makt“. Denna lifsstegring blir värdefull för släktet, när den ej blott för individen innebär en högre grad af “medvetande om sin egen realitet“ utan äfven en målmedveten vilja att uppnå “en allt högre verklighet, en allt ädlare makt, en allt fastare sammansluten, allt rikare sammansatt, allt mer motståndsduglig, allt bättre anpassad lifsform: med andra ord det tillstånd, hvarigenom den uppåtstigande utvecklingen öfver-allt skiljer sig från den nedåtgående“. Lifsstegringens drift har lyft människan till den höjd, där hon nu är. Dess målmedvetenhet är det säreget mänskliga. Lifsstegringen kan ej förklaras, den är ett axiom, som är ett med utvecklingstanken. Det är således “på grund af utvecklingsläran, lifsstegringen i denna bok uppställes som det sannolikaste svaret på vårt spörjande efter en lifs-, icke en världs-förklaring.“ — Detta sätt att lägga till rätta för sig darwinismen för att den skall kunna tjänstgöra som grundval för lifstrons evangelium är lika enkelt som — meningslöst. Först inlägges i denna teori lifsstegringen som ett axiom, hvilket är identiskt med självfva utvecklingstanken, sedan uppställes på grund af denna utvecklingslära lifsstegringen som det sannolikaste svaret på vårt spörjande efter en lifsförklaring. Något omsorgs-fullare får man väl dock söka dölja sofismerna för att bli tagen på allvar. När descendensteorien talar om stegring,30

så menas därmed bestämda, empiriskt konstaterbara egenskapers gradvisa skärpande. Och om det finnes en lifssteg-ringens drift, så är detta en egenskap hos människan, en psy-kofysisk företeelse, som själf kan och skall förklaras genom utvecklingen, och alls icke en förklaringsgrund eller ett axiom. Det är ingen mening i att tänka sig protozoerna såsom ledda af en lifsstegringsdrift, att tänka sig, att en vilja till “ädlare makt“, “högre realitet“ förmår reptilerna att bli fåglar, fiskarne att bli landdjur. Utvecklingen resulterar ur ett rent mekaniskt utväljande af de individer till fortplantning, hvilka under alldeles bestämda lokala förhållanden äro fördelaktigare utrustade. Att såsom Ellen Key tala om en “ändamålsenlighet i det oändliga varandet“ är, naturvetenskapligt sedt, utan all betydelse. Ändamålsenlighet betyder ingenting annat än anpassning till bestämda, empiriskt gifna förhållanden. Det är därför ett groft misstag att framställa de “högre“ organismerna som bättre anpassade, ändamålsenligare. Bacillerna äro fullt ut lika väl anpassade som människan, ja, de enklaste organismerna äro tydligen de, som äro bäst anpassade, ty de ha bibehållit sig från äldsta tider till våra dagar i antagligen oförändrad gestalt och skola en gång efter nya geologiska epoker vara de enda, som äro ändamålsenliga. Därför är det alldeles omöjligt att ur den rätt förstådda darwinismen få fram någon “lifsstegringslära“. Lifsstegringsdriften är, om och hvar den finnes, en produkt af utvecklingen, icke grund till densamma. Hela detta tal om stegring, högre realitet, ädlare makt är något för naturvetenskapen alldeles främmande. Det innebär värdesättning, är antropomorfismer i alldeles särskild mening, nämligen en mätning efter människan och mänskliga ändamål.

Det hade utan tvifvel varit imponerande att kunna framställa “lifstron “ som en klar konsekvens af den naturvetenskapliga världsåskådningen. Men ställningen som denna vetenskaps skyddsling är helt usurperad. Dock, nu är det så, att naturvetenskapen icke kan mera berättiga någon annans tro. Den är själf en teori ur synpunkten af det allmänna, gemensamma med bortseende från alla värden. Där värden uppställas och individer som individer betraktas, där hvarken31

kan eller vill naturvetenskapen afgöra något. Därför kan det mycket väl hända, att lifstron har ett inre berättigande och att detta kan styrkas med andra begreppsbildningar. Vi skola alltså se till, hvilket innehåll den nya religionen har.

Såvidt den evolutionistiska mystiken låter sig i ord uttrycka, säger den oss, att Gud är opersonlig och ter sig som oändlig, enhetlig rörelse i ständig utveckling. Det djupaste i religionen är känslan af människans enhet med Gud och Guds enhet med människan, af allas enhet med enhvar och enhvars enhet med allt. “För den lära, som hvarken ser anden som materia eller materien som ande, utan båda som ett tredje, ter sig lifvet såsom en förbindelse af rörelser och rörelsen såsom lyckokänsla.“ Denna “lyriska panteism“ är visserligen i sitt djup alldeles obegriplig, men så mycket kan man dock med visshet finna, att rörelse, allt lifs enhet och lycka skola vara grundbegreppen och grundvärdena. Ehuru man fått höra, att den lifstroende “vet, att ju fullare enhets-känslan stiger inom honom själf, dess vissare drunkna i den alla motsättningar“, så blir man dock förbluffad öfver hvad allt, som skall drunkna i denna enhetskänsla. Eller rättare borde man väl säga, huru trots af all enhet, vid behof motsatser och differenser äro till hands. Så är å ena sidan vissheten om lifvets värde och släktets värde det centrala, men å andra sidan här dock icke allt lif samma värde. Människans lif är det värdefullaste. Och “lifstrons viktigaste bud är att efterforska, huru lefuande värden, människovärden skola frambringas. Människovärdet har, i alldeles ny och fördjupad mening, blifvit lifsvärdet“. — Nog är det nytt och förvånande, huru inom monismen plötsligt människan får detta egendomliga värde, ja, blir det egentliga lifsvärdet. Och ändå skall ju enligt Ellen Key evolutionismen på allvar ha gjort slut på antropomorfismen! Menar man, att människan dock skulle kunna betraktas monistiskt och naturalistiskt såsom hvarje organismart, så tas man ur den villfarelsen af författarinnan själf, ty det är icke fråga om människan i allmänhet utan om kulturmänniskan, ja, om Goethe, ty han är idealet. Han är, “emedan han förenade det ypperst manliga med det ypperst kvinnliga och ypperst barnsliga, framför32

någon annan människan. Han blef lifstrons grundare genom att bilda sig själf till en idealgestalt44. — Lika så träffande det utan tvifvel är, att vi endast i kulturlifvet finna de egentligen mänskliga värdena och lika sant, som det är, att de stora individerna äro idealbildare och självfva ideal, att framför allt Goethe är en sådan idealgestalt, genom samlif med hvilken vi kunna införa betydelse och värde i vårt lif, lika omöjligt är det att med monism och

evolutionism begrunda detta. Monismen, evolutionismen, med ett ord naturalismen känner, om den rätt förstår sig själf, intet värde, intet individuellt. Det individuella, verkligheten sedd ur värdets synpunkt är dualistisk. Om för monismen alla motsatser drunkna i enheten, så visar detta, att den saknar alla betingelser att begripa individernas värde. Ellen Key har i viss mån insett, hvilka svårigheter hon har att öfvervinna, men hon förlägger dem i panteismen. Så här vill hon afvända dem: "Misstolkad hade panteismen inneburit faran, att, då Gud var allt, allt blef lika berättigadt; då allt bestod med evig nödvändighet, fanns ingen plats för ansvar och handlingslust. Med visst skäl kunde man äfven mot panteismen invända, att när allt i sitt egentliga varande består inom den oföränderliga enheten, förlorar mångfalden sin orsak och personligheten sin betydelse. Det var genom utvecklingstanken Goethe bragte in rörelse i Spinozas stillnade värld. Icke på bevisningens utan aningens väg är det Goethe förenar de motsatser, som ännu anses oförenliga. Han kände, med den mest lefvande visshet, att alla de begrepp, som dialektikern låter 44taga ut44 hvarandra, icke låta taga ut sig ur verkligheten ! Där äro enhet och mångfald, omvandling och fasthet, nödvändighet och af denna betingad frihet, där är monismen sanning och dock dualismén otvetydig!44 Det är sannerligen ett dråpligt sätt att befria en teori från svårigheter och motsägelser att endast — göra den till en verklighet. Ur verkligheten låta ej motsägande begrepp taga ut sig, i verkligheten är "monismen sanning och dualismen otvetydig44. Gch för något sådant exploateras Goethes namn! Bättre kunde Goethe säkerligen skilja på teori och verklighet, men hans teoretiserande epigoner vilja bakom hans aukto-33

ritet söka skydd för virriga teorier. Kan man nämligen tänka sig något mer absurdt än att söka bindemedlet för sönderfallande begrepp i verklighetens oändliga mångfald? Då man med Goethe är djupt förvissad, att begreppen aldrig kunna uttömma verkligheten, tror man sig om att kunna sammanföra hvilka begrepp som helst, ty de måste dock kunna rymmas i verkligheten, äfven om de "taga ut" hvarandra.

Men låg svårigheten alls i panteismen? Nej, det gifves en panteism, som alls icke har någon svårighet att begripa individualiteten och giltigheten af värdet, nämligen den historiska och logiska panteismen såsom den t. ex. framträder hos Hegel. Det är däremot den mekaniska, naturalistiska världsåskådningen, som är alldeles oförmögen att tillerkänna individualiteten specifik betydelse. På Spinozas och monismens ståndpunkt är personligheten obegriplig. Nu säges Goethe genom utvecklingsbegreppet ha så förändrat Spinozas åskådning, att alla svårigheter skola vara aflägsnade. Men det är tvärtom så, att Goethes naturuppfattning är den raka motsatsen till Spinozas, den förres är teleologisk, konkret, polarisk, värdebestämd under det den senares är mekanisk, abstrakt-matematisk, enhetlig och värdefri. Det är Schel-lings naturbegrepp, ej Spinozas och den moderna naturvetenskapens, som af Goethe omfattas. Därför är det vilseledande att interpretera Goethe med Spinoza. Det som förbinder Goethe med Spinoza, är egentligen af personlig art, en djup beundran för dennes öfverlägsna objektivitet, fläcklösa renhet, omutliga och klara tankekraft, under det att just innehållet och hela riktningen i filosoferandet skarpt och afgörande skilja dem åt. Det är i stället Kant och Schiller, som gifvit eller åtminstone utbildat de tankar, genom hvilka Goethe söker filosofiskt begripa personlighetens värde och handlandets etiska betydelse. Också är det förfeladt att, såsom Ellen Key, söka gifva mer öfvertygande kraft åt den naturalistiska lyckoetiken genom Goethes auktoritet.

Däremot har Ellen Key utan tvifvel rätt i, att Spinoza gifvit det mest skarpsinniga och "genomtänkta44 försöket att rent naturalistiskt lösa etikens svåra problem. Hennes egen framställning af honom är väl dock knappast korrekt. Den

3—211185. Skrifter.34

egendomliga kombination af tankar, genom hvilken det först blir möjligt att tala om etik, ehuru man är naturalist, den är icke ens angifven. Utan att redogöra för Spinozas lära om de tre kunskapsgraderna och om den högsta graden såsom samtidigt det högsta goda, är det omöjligt att ge ett begrepp om Spinozas etik. Den blir etik genom de tankar, som sammansluta sig till begreppet om "amor dei intellec-tualis". Ellen Key behandlar såväl den matematiska rationalismen som den mystiska Gudshängifvenheten såsom betydelselösa tillfälligheter — om den förra säges det uttryckligen — men det är just genom deras kombination, som Spinozas monism och panteism

skiljer sig från all annan. Yi kunna emellertid ej här inlåta oss på någon Spinoza-kritik utan måste vända oss till Ellen Keys egen etik.

Gentemot glädjeskygg asketism, fariseisk självtillräcklighet och den lika hårda som ytliga moral, hvilken låter det etiska lifvet uppgå i en summa “plikter“ är Ellen Keys vältaliga predikan synnerligen välbehöflig och värdefull. Men när predikan öfvergår i teoretisk tolkning och begrundning, blir den icke fullt så värdefull. Mot hvarandra sättas då den gamla “pliktmoralen “ och den nya evolutionistiska lyckomoralen. Ellen Key negligerar vid begrundningen af sin etik den kritiska filosofiens behandling af moralproblemen — om hon än i annat sammanhang visar sig äga en viss uppskattning af den betydelse Kant har inom etiken, hvarvid dock alltid den afgörande punkten förfelas. — “Lifslinjernas“ försök till evolutionistisk grundläggning af lyckomoralen är blott en ytterligare exemplifiering af, huru fåfänga de naturalistiska an-strängningarne äro inom etiken. Redan i den allmänna grundsatsen, att lyckan är människans första plikt, den för hvarje lefvande varelse oafvisliga, ligger en af naturalismen alstrad orimlighet, dold af den tvetydiga formen. Plikt är uttryck för det, som bör ske, aldrig för det, som alltid och öfverallt sker. Plikt innebär ett alternativt förhållande, ett kritiskt afgörande enligt en norm. Naturalismen söker gifva ett innehåll åt den rena pliktformen genom att uppställa det förutsatta, “oafvisliga“ lyckosträfvandet som grundplikt. Den kan synas oafvislig ur synpunkt af alla organismers gemen-35

samma sträfvan efter lycka. Men plikt är det, som kan af-visas, äfven om den aldrig bör afvisas. Att Ellen Key lika litet som någon annan kan lösa naturalismens moralproblem, som består i att uppvisa och begrunda plikterna såsom species af den generella lyckoplikten, det framgår med tillräcklig tydlighet. Förutsättningen skulle vara, att man verkligen kunde med den principen skilja mellan moraliska och omoraliska handlingar. Huru går det? Författarinnan opponerar sig mot, att lyckomoralisterna betecknas såsom några jordkrypare, hvilka söka “djurisk lust“, och hon har ringa sympati och erkännande för den “välmågsskinande, likaglada, trindögda andetomheten“. Och hon betonar, att man nödvändigt måste skilja mellan lycka och lycka. All lycka är visst icke lika mycket värd. Man måste, säger hon, ställa höga fordringar på sin lycka. Allt detta är ju förträffligt, men det förutsätter en norm, en princip för val mellan högre och lägre lyckoformer och först denna är således den egentliga moralprincipen. Hur finner man den? Stannar man inom lyckan såsom sådan, finnes det blott ett sätt att undgå den mest omedelbara cirkel och det är kvantitetens synpunkt. Därmed vore dock blott den rena brutalitetens talan förd och det är visst icke Ellen Keys mening. Hennes lyckobegrepp är utan tvifvel högt och förfinadt. Det är i och genom kulturarbetet, som den “moraliskalyckan skall vinnas. Endast den lycka, som här vinnes, är nog hög. Och nu skall evolutionismen lämna sin hjälp. Evolutionsteorien visar, huru kulturvarelserna och deras handlingssätt uppkommit. Det gäller att kodificera lagarne för evolutionen och med deras tillhjälp bestämma villkoren för alstrandet af ett allt högre släkte. “När alla samhällsfrågor, seder, vanor, nöjen en gång mätas efter sin verkan på det nya släktet, då skall man kanske erhålla den absoluta etiska värderingsgrund, som tills vidare saknas. “ Vore vi verkligen ett enda steg närmare begreppet om denna grund, när vi kände alla utvecklingslagar och därjämte alla följder af våra handlingar? Nej, därmed vore alls icke berördt frågan om varelsers och handlingars högre eller lägre värde. Men det var ju till denna värdering descendens-teorien skulle leda oss. Denna teori handlar om verklighe-36

ter och icke om värden. Den förklarar uppkomsten af hvad som är eller varit, ger inga skäl för giltigheten af, hvad som bör vara. Därför kan man visserligen göra äfven det mänskliga lifvet i sina kulturella eller moraliska former till föremål för en evolutionistisk betraktelse, men detta förutsätter, att det betraktas som faktum, att man således redan har tillgång till den princip, som afgränsar de former af lif, som äro kulturens eller moralens, från andra. Det är därför en cirkel att i sin ordning söka principens grund och förklaring i och ur dessa lifsformer. Inom descendensteorien kunna endast vissa handlingstyper begreppsmässigt fastställas med afseende på det lika och gemensamma och dessa sedan förklaras genom variation och anpassning. De efter gifna förhållanden bäst anpassade handlingsvariationerna ha helt mekaniskt besegrat andra mindre “lif sdugliga “. Men däremot finnes här intet af “högre “ eller “lägre“, “rätt“ eller “orätt“. Descendensteorien kan blott hjälpa oss att med en viss grad af sannolikhet förutse vissa handlingstypers större eller mindre utsikt att göra sig gällande i kampen för tillvaron, men icke att bedöma, huruvida de böra segra. Det finnes ingen enda handlingstyp, som icke kan förklaras

evolutionistiskt och som därför har fullgoda skäl för sin “rätt“ till existens. Den gemensamma dogmatiska förutsättningen för all evolutionistisk moral är, att lifvet är det högsta goda, ty lifsduglighet är ju principen. Därför kan från evolutionistisk synpunkt ingen berättigad invändning göras mot genomsnittsmänniskans moral, såsom Nietzsche tecknat den i sin yttersta konsekvens hos den “sista människan“:

“Die Erde ist klein geworden, und auf ihr hiipft der letzte Mensch, der alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilg-bar wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten“. — “Wir haben den Gluck erfunden — sagen die letzten Menschen und blinzeln“.

“Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das Gleiche, jeder ist gleich; wer anders fuhlt, geht freiwillig ins Irrenhaus.“

“Ehemals war alle Welt irre — sagen die Feinsten und blinzeln.“

“Man ist klug und weiss alles, was geschehen ist: so hat37

man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich hald — sonst verdirbt man den Magen/

Jag kan icke se annat än att detta är en verklig konsekvens af den evolutionistiska lyckomoralen. Den är absurd. Och det torde icke gärna vara möjligt att kritiskt uppvisa dess giltighet. Men så är det också alldeles orimligt att med darwinistiska medel “Moral begriinden44. Det är endast genom förväxlingen af tvenne problem, som det skenet uppkommer, att det gifves en evolutionistisk etik, nämligen genom förväxlingen af problemet att förklara verkligheten och utvecklingen af seder och handlingssätt med problemet att begrunda deras giltighet. Det är Kant, som visat oss, huru logiska och etiska problem skola uppställas och det är genom den kritiska filosofiens utveckling, som dessa problem vidare ha förts fram och skola alltjämt föras fram. I detta sammanhang vill jag påpeka, huru äfven Goethe, synbarligen Ellen Key ovetande, genom Kant och Schiller allt mer utvecklades från en naturalistisk till en kritisk och idealistisk uppfattning. Här är icke platsen för en utförlig framställning. Jag vill endast hänvisa till Schneeges, Harnacks, Vorländers och särskilt Jonas Cohns utredningar. Blott några särdeles karakteristiska omdömen af Goethe vill jag här anföra, då de äro värda att beakta för alla, som göra Goethe till naturalistisk lyckomoralist. Moralen hade, säger han, “mot slutet af sista århundradet blifvit slapp och slafvisk, då man ville underordna den under en blott lycksalighetsteoris osäkra kalkyl. Kant uppfattade den först i sin öfversinnliga betydelse och huru öfverstrångt han än ville utprägla den i sitt kategoriska imperativ, så har han dock den odödliga förtjänsten att ha fört oss ur den veklighet, i hvilken vi voro försjunkna/4 Äfven dikten “Das Göttliche44 ger uttryck åt en bestämd anti-naturalistisk tankegång. Naturen är utan känsla, solen lyser öfver onda och goda, lyckan ger sig på måfå, “nach ewigen, ehrnen, grossen Gesetzen mussen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden44. Men människan skiljer sig från allt och kan det omöjliga, kan belöna den gode och straffa den onde, ty hon väljer och dömer enligt idén om det goda, rätta, hvilket hon ock skapar i sitt handlande. — Den mänskliga38

personligheten skapar sålunda de etiska värdena och Goethe svarar på frågan, hur människan kan detta genom hänvisning på plikten. “Versuche, deine Pflicht zu thun und du weisst gleich, was an dir ist44. Och hvad är plikten? “Die Forderung des Tages“. Personligheten lefver och har sin betydelse i sina verk, dess handlande står under idén om en obetingad och oändlig fordran — därur framspringer Goethes odödlighetsbegrepp — men hvarje individ har i hvarje ögonblick sin egendomliga uppgift, som ingen annan kan lösa, “die Forderung des Tages44. — Därmed torde det vara tillräckligt klart, huru ensidig för att ej säga falsk den uppfattning af Goethe är, som ligger till grund för Ellen Keys exploatering af honom för den naturalistiska lyckomoralen.

Jag har inskränkt mig vid min granskning af Ellen Keys bok till de teoretiska grundtankarne — äfven hennes etik är ju teori. Boken uppträder, såsom jag redan i början sade, ej blott som en subjektiv bekännelse, och jag har äfven visat det. Den framlägger en teori eller rättare en samling teorier. Det är dessa jag i någon mån har undersökt. Sammanfattar jag i några ord resultatet, blir det följande. Hvilka förtjänster boken än må ha för de 44nya44 människorna, den “förnäma släkten44, så är dock den teoretiska grund, på hvilken anfallen mot motsatta ståndpunkter, in specie kristendomen och “idealismen44 hvila, och den “vetenskapliga44

grundläggningen af den nya tron, helt och hållet otillfredsställande. Ellen Key utger icke blott en föråldrad metafysik som “der Weisheit allerletzten Schluss44, utan den naturvetenskap, genom hvilken den nödtorftiga moderniseringen skulle vara gjord, är groft missförstådd. Det, som gör hennes bok till ett, teoretiskt sedt, så underhaltigt alster, är framför allt förflackandet och sammanblandandet af de vetenskapliga begreppen. Säges min syn på boken vara ensidig, så vill jag svara, att jag ej velat ge en “allsidig44 värdering utan en kritik af de teorier, på hvilka boken dock är uppbyggd. En sådan har jag ansett vara af behofvet påkallad gent emot ett arbete, som med så stort patos och sådan själfsäkerhet vill mönstra och utgallra våra begreppsbildningar, ett arbete, där vissa i tänkandets historia och än i denna dag utomordentligt bety-39

delsefulla uppfattningar definitivt och öfverlägset förkastas för att bereda plats åt andra, som sägas vara “vetenskapens" sista resultat. Jag har velat visa, att bokens eventuella värde alls icke kan ligga i, att den orienterar oss teoretiskt i vår värld, att den visar oss riktlinjerna för vår mödosamma vandring mot sanningen. Denna bok måste tvärtom verka förvirrande och försvaga sanningsbehofvet och krafvet på välgrundad giltighet genom sin teoretiska hållningslöshet och ytliga behandling af problemen. Därför måste man, ehuru i alldeles motsatt mening mot den, i hvilken Ellen Key använder dem, finna Goethes ord synnerligen tillämpliga: “Man muss die Wahrheit fort und fort wiederholen, weil auch der Irrthum fort und fort gepredigt wird.“

(D. N. Sv. 1907, s. 386—408.)RUDOLF EUCKENS FILOSOFI.

Man kan helt visst mäta den moraliska sundheten hos såväl den enskilde som ett folk genom de verkningar ett stort ansvar har. För Sveriges folk bör ansvaret att väl förvalta Nobeldonationen vara ett högt ideellt värde. Det medför en förpliktelse att alltjämt lefva på kulturlifvets höjder och där i handling dokumentera sin befogenhet att vara domare öfver det bästa andliga arbetet. Denna förpliktelse träffar visserligen med hela sin skärpa och eggelse blott en starkt begränsad elit. Men denna förutsätter en viss kulturell atmosfär. För bildningssträfvandet i sin helhet måste beröringen med det största och mest betydande i nutidens forskning och tänkande medföra ökad spänstighet, en orientering på det stora och ideala. Nya och befruktande kulturströmningar ledas alltid i någon mån in i folkmedvetandet.

Rudolf Euckens filosofi är en mäktig kraft till tankelifvets förnyelse och omdaning. Den är icke ett system i vedertagen mening, icke en samling lärosatser, som lämna färdiga svar på lifvets gåtor, utan en ny kraft, en faktor i kampen om lifvets mening. Filosofien kan man icke betrakta som ett gifvet och färdigt faktum. Den icke blott innehåller ständigt nya och svåra problem, den är själf ett problem. Men den är ett nödvändigt problem, icke så mycket för den enskilde, som kan finna det på sin väg, som i och för det världshistoriska arbetet.

Filosofien beror på, att i detta arbete uppträder ett andligt lifsinnehåll, och är själf ett moment i kampen om ett inre, ett andligt lif. Ett sådant är nämligen icke ett gifvet faktum, som det blott gäller att beskrifva, utan är en uppgift. Filosofien har att leda fram till denna uppgift och41

kläda den i tankens klara form. Centralproblemet är problemet om lifvets mening och värde. Endast hos dem, som här finna ett äkta problem, väntar Eucken förståelse för sin sträfvan.

Vår tid karaktäriseras af en stark motsats mellan det yttre lifvets väldiga arbetsintensitet, omfattning och jäktande hast samt det inre lifvets svaghet och tomhet. Ingen omfattande lifsåskådning synes heller kunna nå nog inre fasthet och öfvertygande makt att sammanhålla de växlande synpunkterna till en helhet. Äldre och nyare lifsåskådningar lida af en inre osäkerhet och hvila på problematiska förutsättningar. Den som sträfvar efter ny lifsåskådning, bekänner redan härmed, att han är öfvertygad om de befintligas otillräcklighet.

Religionen — för oss den kristna — har ju ägt en stark tillförsikt att kunna skänka ett andligt innehåll åt människors lif och har också haft oförneklig makt därtill. Men detta innehåll är allt för bundet vid bestämda förutsättningar som blifvit alltmer problematiska. En antropocentrisk naturuppfattning och af det historiska läget under kristendomens utbildning betingade begrepp om andelifvet självt ställa religionen främmande för nutidens andliga behof. Förutsättningarna, på hvilka religionens maktställning berodde, äro numera af naturvetenskap och historia beröfvade hela sin giltighet.

Den kosmiska idealismen, som talar till oss från antikens storhetsdagar och ur Goethes lifsverk, har under en nyskapande och harmoniskt aristokratisk tid förmått samla de mänskliga krafterna till en idealkultur, hvilken fick sin grund och sitt djup i en osynlig värld. Men för vår demokratiska, realistiska och splittrade tid har denna värld med sina andliga värden och storheter ohjälpligt ryckt undan till lifvets periferi. Äfven om man ännu kan “intressera“ sig för en sådan värld, själf kan den såsom en värld af bleka och abstrakta former icke uppta kampen mot det dagliga lifvets intressen och lidelser, mot den naturliga och sociala uppe-hållelsedriftens konkreta mål.

Allt sökande efter en mening i vårt lif och ett mål för vårt handlande mötes emellertid af ett helt annat segervisst svar. En transscendent värld är, säges det, en illusion, ty42

människan tillhör genom sin både inre och yttre konstitution naturen. Därför måste man framför allt befria henne från alla vidskepliga fantasier, som blott göra henne främmande i hennes värld och oduglig för dess uppgifter och arbete.

En naturalistisk grunduppfattning behärskar nutiden och framträder såväl i den objektiva arbetskulturen som i den konstnärliga subjektivismen. Med alla sina imponerande förtjänster om mänsklighetens fortgång träda dock arbetskul-turens brister i öppen dag, när frågan om lifvets mening möter den i sin helhet. Kanske det blotta arbetssamhället är en ändamålsenlig organisation för kulturvärdenas fördelning, men aldrig är det så för deras nyskapande. Aldrig har en väsentlig höjning af religion, vetenskap, moral eller konst uppkommit genom massverkningars sammanflytning. Härtill fordras egenartade och skapande individer. Därför söker den estetiska subjektivismen befrielse från bristerna i den blotta arbetskulturen genom att mot massans jämnstrukna nyttigheter uppställa de egenartade, starka individernas karaktäristiska lifsgestaltningar. Hos subjektet tror man sig finna det själfständiga inre lif, som hotar att alldeles förkväfvas i tillvarons mekanisering genom den hårda arbetskulturen. Och man tror sig kunna göra detta utan att lämna den närmaste verklighetens och erfarenhetens botten. Men det individualistiska anspråket att genom den blotta motsättningen till massans genomsnittskultur vinna ett själfständigt inre lif förflyktigas vid beröring med verkligheten. Afsikt och utförande äro skilda ting. Det, som subjektivismen förutsätter såsom något lätt och själfklart, är det svåraste af allt: individualiteten. Endast en flack monism öfverser, att till en äkta individualitet hör en inre enhet, som ej är en naturens gåfva utan ett verk af ett andligt arbete. Därtill fordras en lifvets energiska differentiering och koncentration, ett bestämdt förkastande och upptagande. Personligheten, tänkt monistiskt i samma plan som naturtingen, kan icke medföra någon lifvets höjning. Begreppet personlighet förutsätter ett bestämdt andligt sammanhang och blir lätt en tom fras, om det därifrån lösgöres. Därför kan det aldrig beteckna ett faktum att slå sig till ro vid, utan ett problem och en svår uppgift.43

Alla försök att finna och fasthålla lifvets mening och värde inom den blotta människokulturens område ha visat sig fåfänga och utmynna i tvifvel och förvirring. Ur denna förvirring finnes blott en väg, på hvilken man kan hoppas på en mänsklighetens andliga själfuppehållelse. Spekulation och reflektion förmå härvid ensamma ingenting. Allt beror på, om i det mänskliga lifvet finnes något mer än mänskligt, ett själfständigt och omfattande andelif. Dess innehåll är oberoende af alla mänskliga tycken och meningar. Det ger normer och mått åt människors tankar och handlingar. Men därför är det icke en värld utanför människans. Det är ett värdelif, som stiger upp ur natur och historia. Vid detta binder sig åter tviflet. Hur går det då med själfständigheten? Blir icke äfven detta en antropomorfism?

Både i naturen och historien framträder en allt starkare spänning mellan den gifna verkligheten och en ny verklighet, andelifvet. Detta lif kan icke utan att förlora mening och karaktär göras till en blott egenskap hos en annan verklighet utan är verklighetens själfva väsen. Andelifvet spänner öfver motsatsen mellan objekt och subjekt. Natur och andelif äro icke parallela sidor. Denna tanke har alltid visat sig innebära antingen andens underordning under naturen eller bägges förvanskning till abstrakta formalbegrepp.

Inom historien uppträder andelifvet såsom ett senare stadium, hvilket betingar en redan uppnådd höjd hos naturen. Det utvecklar sig ur men icke af naturen. Det är något absolut nytt. Hos människan mötas de bägge världarna. Men hon är ej en neutral skådeplats. Hon är med i kampen om sitt eget väsen, ty detta är aldrig en

naturens skänk utan vinnes blott genom fri, alltjämt förnyad full handling. Så länge man sökte den fasta utgångspunkten i världen eller i det naturliga subjektet, var problemet om lifvets mening olösligt. Det fordras en omvandling från en ptolemeisk till en kopernikansk uppfattning genom att i ett självständigt andelif hos människan söka och finna den fasta ståndpunkten.

Detta påstående är af axiomatisk natur och kan blott rättfärdigas genom besinning på förutsättningarna för alla kulturformer och deras sammanslutning, sådana de förekomma i44

det världshistoriska arbetet. För alla våra sträfvanden och öfvertygelser förutsattes ett andelif. Äfven materialismens negation af detta lif kan icke uppträda såsom sanning utan denna förutsättning.

En sådan filosofi kan aldrig vara en matt synkretism, den kan icke vinnas genom att ur kulturlifvets strömningar arbeta fram ett empiriskt genomsnittsbegrepp. Eucken känner sig stå i den skarpaste motsats mot de andliga tendenser och strömningar, som ännu i yttre måtto äro förhärskande. I ett arbete “Geistige Strömungen der Gegenwart44 — hvars första upplaga under titeln 44 Geschichte und Kritik der philo-sophischen Grundbegriffe44 utkom redan 1878 — har han sökt vinna vetenskaplig klarhet öfver samtidens andliga lif och på den vägen tränga fram till en självständig och fast ståndpunkt. Han gör detta genom analys och kritik af de härskande grundbegreppen, sådana som “subjektiv och objektiv“, “erfarenhet44, “utveckling44, “mekanisk och organisk 44 , 44 lag“, “individualitet och samhälle44, “viljans frihet44, “personlighet44. I dessa spegla sig det andliga lifvet. De äro icke endast stumma och passiva verktyg, icke blotta beskrifningar af den bestående verkligheten utan ge en bestämd belysning öfver densamma. De framtvinga därför en viss hållning med hänsyn till natur och medmänniskor. De påtvinga människorna genom sin blotta användning färdiga lifsuppfattningar. Men dessa färdiga tidsströmningar innehålla så mycket sken, så mycken småaktighet och tomhet, så många outhärdliga motsägelser, att endast en energisk brytning med det förefunna läget och förvärfvet af en ny och öfverlägsen ståndpunkt kan skänka verkligt andligt lif.

Redan dessa undersökningar hänvisade således på en ny filosofi. Denna utarbetades sedermera positivt i det stora arbetet “Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit44. Här tecknar Eucken utförligt de tvenne härskande lifssystemen, naturalismen och intellektualismen. Han följer dem i deras växande makt öfver kultur-lifvet i alla dess förgreningar. Kritiken af dem består icke i en formalistisk begreppsutredning utan i självfva utvecklingen af deras universella anspråk. I detalj uppvisar han, huru45

just karaktären af denna sträfvan till universalitet, till lifs-och världsomfattande helhet med nödvändighet leder såväl till brytning mellan dem som till inre upplösning. Såväl naturalismen som intellektualismen förutsätta i självfva verket en annan och mer omfattande verklighet, än de självfva erkänna och kunna vara uttryck för, en äkta verklighet, ett självbestående andelif. Så drifver självfva det världshistoriska kulturlifvet fram en ny ståndpunkt, ett nytt lifssystem, af Eucken här benämndt personalvärldens lifssystem.

Det är detta system han under outtröttligt arbete i sina skrifter söker ge allt fastare konturer, allt större åskådlighet. Men härvid kan det aldrig vara fråga om att beskrifva ett gifvet faktum, utan det gäller att införa i arbetet för och kampen om ett andligt lifsinnehåll. Det gäller, såsom Eucken utvecklar i “Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“ och i “Grundlinien einer neuen Lebensanschauung“, människans befrielse från det blott-mänskliga, en upphöjelse öfver naturen och lifvets energiska omvandling till personlighet. Men personlighet vinnes endast genom självverksamhet inom kulturens alla områden, vetenskap, konst, moral och religion. Det är en aktivitetens filosofi som här bjudes. Det är icke kontemplation, icke lärdom utan en uppfordran till att beslutsamt bryta med det traditionella och gifna, att våga göra lifvets mening till ett problem och till det enda nödvändiga och afgörande problemet.

Man kan icke få en skarpare och klarare karaktärisering af Euckens filosofi än den som innehålles i följande ord ur “Wahrheitsgehalt der Religion“: “Gives det en större motsats mellan forntiden och nutiden, än den, att den förra vid de viktigaste frågorna trodde sig nära afslutningen, där för oss målen alltjämt ha ryckt allt längre undan? Så är rörelsens hufvudvinst problemets stegring, allt ofärdigare synes lifvet. Men hvem har gifvit oss visshet om, att vår värld bildar ett färdigt helt och inom sig bär sin fullständiga förklaring? Om just det vore

denna världs mening att krafterna ordna sig och motsätta sig hvarandra, att motsatserna vinna full klarhet? Då vore ju det hela en blott begynnelse, den liknade expositionen af ett drama, hvars vidare fortgång för oss för-46

lorar sig i dunkel, men öfver hvars sista afslutning religionen icke har något tvifvel. Så komma vi visserligen icke till något slut, men det är icke därför förloradt, hvad vi göra.u Det är nödvändigt att fullt sätta sig in i, hvad som ligger i dessa ord, för att kunna fatta och uppskatta Euckens filosofiska arbete. Eljest förlorar man lätt blicken för det väsentliga i detta, och man blir besviken genom att aldrig få positiva svar på lifvets alla gåtor.

Med öfverlägsen klarhet leder oss “Einfiihrung in eine Philosophie des Geisteslebens“ fram till samma insikt. Den filosofiska forskningens uppgift är icke inlärandet af abstrakta tankar, icke åskådandet af bilder, som spegla öfverståndna mödor och strider, utan ett aktivt och beslutsamt gripande af en position i striden. Eucken tecknar här de stora rikt-och hufvudlinjerna uti det världshistoriska arbetet, sådant det framträder i kulturfolkens sträfvan att ge lifvet mening och betydelse. Här mötes man af ett uppstigande andelif, men detta framträder icke såsom ett färdigt historiskt resultat utan såsom en uppfordran att genom egen handling göra det till en ny verklighet. Endast genom energisk självverksamhet kan man öfvervinna tillvarons splittring och flackhet, besegra den omanliga slapphet, som kan slå sig till ro vid det blott mänskliga lifvets motsägelser. Filosofiens egentliga uppgift blir att visa vägen till en det personliga och andliga lifvets inre koncentration och självständighet. Därvid gäller det närmast att bringa till vetenskaplig klarhet den svåra andliga kris, i hvilken samtidens kulturlif befinner sig. Så blir i självva verket i filosofien problemet allt jämt det väsentliga, men ett problem, hvilket innehåller en obetingad fordran på lifvets omvandling genom kampen för ett andligt lifsinnehåll, som ensamt ger lifvet mening och betydelse.

En sådan filosofi är till sin grundkaraktär religiös. Äfven om den icke alltigenom har formen af religionsfilosofi, betecknar där problemet om religionen det centrala, liksom det öfverhufvud bildar medelpunkten i all sträfvan efter själ och mening i vår tillvaro. Religionsfilosofiska undersökningar föreligga, utom i det ofvan nämnda stora och djupsinniga arbetet: “Der Wahrheitsgehalt der Religioni en del smärre47

uppsatser och föreläsningar, af hvilka må framhållas de trenne föreläsningar, som höllos vid den teologiska feriekursen i Jena 1906 och sedermera utgifvits undertiteln: “Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegen wart“.

Problemet om religionen har i våra dagar fått en ovanlig skärpa och upprör långt vidsträcktare folklager än någonsin förr. Winckelmann kunde år 1768 uttala den profetian, att vi femtio år därefter skulle se hvarken påfve eller präst i Rom, men nu stå vi emot kyrkoorganisationer af allt annat än förminskad makt och inflytande. Vi upplefva icke ett religionens stilla utslocknande utan en oförtydbar religiös renässans. Självva den stegrade kampen mot religionen förutsätter en ökad spänstighet hos de krafter, som stå i religionens tjänst.

Och dock intar religionen numera en helt annan ställning i lifvet än förr. Från att vara en självklar visshet har den blifvit allt mer problematisk och detta ej blott med afseende på sitt innehåll utan till sin ställning i lifvet i dess helhet. En gång har den kristna religionen uppträdt såsom hela ande-lifvet eller åtminstone som dess värdefulla kärna. Alla andra lifsområden hade värde och betydelse genom att leda fram till och tjäna religionen. Redan under medeltiden började emellertid den världsliga kulturens frigörelse från religionens auktoritet, och med den nyare tiden är dess fulla självstän-dighet vunnen. Men härmed måste en afgörande kris i den historiska utvecklingen inträda. Religionen och kulturen äro skilda åt men kunna icke vara indifferenta gentemot hvarandra.

Å ena sidan måste religionen söka att äfven med afseende på kulturen genomföra sina ideal. Att uppgifva detta vore att sjunka ned till en blott privatangelägenhet, förfalla i underligheter och sektväsen samt förlora sin egentliga mening och betydelse. Det måste därför bli strid. Men under denna strid indrogs religionen i kulturens egen utveckling, och därunder ha den historiska religionens former upplösts. Att nu fastbinda det ny vaknande religiösa lifvet vid de gamla formerna kan blott ge religionens anhängare sken af att äga mindre vetenskaplig stränghet, ja, sanningskärlek. Äfven de ytligaste resonnemang mot religionen erhålla lätt relief, om de kunna48

uppträda och kämpa för obestridliga sanningar. Religionen kan aldrig få den för en följdrik verksamhet

oumbärliga enkelheten, innerligheten och segerrika öfvertygelsekraften, om den binder nutiden vid det förflutna, om den icke träder oss till mötes i vår egen tids känslor, begrepp, ja, ord.

Å andra sidan betyder en religionsfri kultur i trots af all omfattning och rikedom en olidlig flackhet och inre tomhet. Kulturlifvet heröfvas sin medelpunkt och förlorar mening och värde. Men kulturlifvet sammansluter sig till omfattande lifssystem, och i dessa framträder ett andelif, som icke är en produkt af den blotta människan. Inom vetenskap, moral och konst framträder det såsom en öfverordnad plikt, icke såsom ett faktum, och i religionen upplefves det såsom en världsmakt. En sådan religion får ej hos oss fria människor bindas fast vid andras föreställningar, får ej fördunklas genom mänskliga vanställanden utan måste stiga upp ur andelifvets inre nödvändighet. “Grundligare“, säger Eucken, “än all negativ kritik skall religionens egen gestaltning ur andelifvet drifva bort antropomorfismen, ja, rätt förstådd är religionen den enda möjliga vägen att undgå antropomorfismen, som eljest obönhörligt håller oss fast“.

Denna universala religion ikläder sig individuell gestalt i de historiska religionerna. Just det individuella utgör deras väsentliga styrka. Individualiteten nå de genom sina stiftare. För dem är den nya världen icke en matt förhoppning, framträder icke i vaga konturer, utan är en omedelbart upplefd verklighet, som fyller hela deras själ. Med kunglig fantasi skapa de ur lifvets virrvarr en enda hild, hvilken i de klaraste grundlinjer och de mest lysande färger bildar en ny värld. Mot denna sjunker sinnevärlden ned till sken och skugga. Detta skapande af en ny verklighet är, menar Eucken, det största, som skett i historien. Endast detta kunde med trollmakt rycka människorna upp ur hvardagslifvets tröghet och gentemot allt motstånd förbinda dem i arbetet för ett enda mål och åstadkomma eljest omöjliga prestationer.

Problemet blir att hos religionerna klart framhäfva hvad som är substans och hvad som är omklädnad. För den karaktäristiska religionen, som söker allifvet, ej blott i dess ut-49

veckling till en värld utan omedelbart såsom ett helt, är detta lif icke en enda religions egendom utan det gemensamma målet och den gemensamma grundkraften hos alla religioner. Men kristendomen är det mest fulländade uttrycket för den absoluta religionen. Den är detta till sin substans, icke till sin nedärfda existensform, som tvärtom fordrar en grundlig revision. Ingenting har varit farligare för kristendomen än dess förkroppsligande i lärosystem och kyrklig organisation. Erkännandet af ett system af trossatser och iakttagandet af en viss yttre ordning har gjorts till hufvudsaken och lifvet till något sekundärt. Gentemot sådana sträfvanden finnes ingen kompromiss. Ateisten tänker religiösare än utilitaristen, som gör religionen till medel för mänsklig välfärd. Ingen sanning, allra minst den religiösa, kan behandlas såsom ett yttre medel utan att förlora sin mening. Där sanningen mottas utifrån finnes intet självständigt andelif. Frihet och innerlighet äro oskiljaktiga. “Den som icke tar frihetens faror på sig, den måste med godo eller ondo äfven afstå från ett sant personlif.“ Tron kan blott uppta i sig det som är af tidlös art. Att göra ett historiskt faktum till trons föremål invecklar religionen i olösbara konflikter med hela det öfriga lifvet och är en inre motsägelse. Karaktäristiskt för religionen är lifvets etiska gestaltning, dess grundläggning i frihet och handling, dess fordran på ett nytt vara, dess skapande af en självständig värld. En sådan etisk idealism är dock blott förutsättning för religionen, icke denna själf. Ur de problem och konflikter, som uppstå på denna grundval, och ur en till väsendet gående omstörtning af lifvet själft framväxer religionen såsom dess omvandling och upphöjelse. “Das zusammen ergiht in seiner gegenseitigen Wechselbezieh-ung einen durchaus charakteristischen Lebenstypus, wie unsere ganze Untersuchung zeigte, und dieser Lebenstypus mit seinen Tatsachen und Aufgahen, mit seinem Entwickeln und Uberwinden grosser Gegensätze, ist das wahrhaft Konkrete der Religion, der Religion des Geisteslebens, auf der wir bestehen.“

En mängd smärre uppsatser af kulturellt, politiskt eller per-sonalhistoriskt innehåll hära vittne om Euckens vidtomspän-

4—211185. Skrifter.

50

nande intresse och förmåga att göra sin ideala världsåskådning fruktbärande vid behandlingen af mötande

problem. Bland dessa uppsatser vill jag blott hänvisa till en enda, som för oss bör ha ett speciellt intresse: “Die Bedeutung der

kleineren Nationen14. Skrifven med särskild hänsyn till Finlands olyckliga öde, utvecklar här Eucken varmt och djupt, hvilken kulturell betydelse de smärre nationerna äga. Den andliga individualiteten hos sådana stater som Schweiz, Nederländerna, Finland, Norge, Sverige m. fl. innebär ett egen-artadt och obetingadt värde. Därför skulle dess förintande medföra en oersättlig förlust och betyda ett sjunkande af lifvet i dess helhet. Icke minst med afseende på nationernas inbördes förhållanden gälla i all sin skärpa Kants ord: “Om rättvisan går under, så har det intet värde mer, att människor lefva på jorden.“

Euckens hela litterära produktion står i tjänst hos kampen för ett andligt lifsinnehåll och mot en flack naturalism. Hans arbeten äro stridsskrifter, icke mot personer utan mot stora idéströmningar. Han kämpar för en lifvets energiska omvandling och koncentration. Hans filosofi vill vara en väckelse till och en faktor i kampen för människans andliga själfuppehållelse. Men en sådan uppgift kan den icke fylla genom att ge svar på gamla frågor. Alla svar, allt det säkra och afslutade måste ånyo omsättas i problem, förvandlas från säkra fakta till uppgifter. Vinsten af filosofien kan aldrig vara det trygga lugnet, icke en dogmatisk formel, utan kraft till förnyelse i allt mer omfattande och fordrande problem. Detta är ingen skepticism, ty filosofien leder fram till bestämd öfvertygelse, till ett andelif, men “die Anerken-nung eines selbständigen Geisteslebens verwandelt das ganze Dasein in eine Aufgabe, indem sie durch seinen ganzen Umfang eine Umsetzung in Selbsttätigkeit fordert, sie muss alles aufrutteln und in Fluss bringen“.

Det är traditionerna från Fichtes, Schellings och Hegels dagar, från de stora systemens tid, som här fortsättas i en filosofi, som icke är ett system. Men den är en djup och omfattande lifsåskådning och framför allt en energisk uppfordran till att lefva ett personligt lif med all dess risk och ar-51

bete. I en mångfald verk har Eucken gifvit oss denna nya lifsåskådning, i verk, som i alltjämt stigande klarhet och i monumentalt stora och enkla linjer, hvart och ett ej blott ger ett stycke utan det hela från särskild synpunkt. Af de större verken är “Grundlinien einer neuen Lebensanschauung“ öfversatt till svenska och är utan tvifvel särdeles lämpligt för att införa i Euckens tänkande.

(Ord och Bild 1919, s. 186-192).VITALIS NORSTRÖM.

Johan Vitalis Abraham Norström; filosof, akademisk lärare, f. 29 jan. 1856 i Åmål, blef 1873 student i Uppsala, 1877 filos, kandidat, 1883 filos, licentiat samt 1885 filos, doktor och docent vid Uppsala universitet på afh. Om den gifna verklighetens form. N. föreläste 1890 i Göteborg, med anslag ur föreläsningsfonden, samt blef 1891 t. f. och 1893 ord. professor i filosofi vid högskolan där. N. är sedan 1907 medlem af Svenska akad.

Som sina andliga hufvudintressen har N. betecknat religionen, historien och logiken. Religionen framträder hos honom tidigt såväl från en mer panteistisk och naturalistisk oänd-lighetssida, som i form af inre personligt troslif, men i rationell fattning, som påverkas af V. Rydberg och morbrodern N. V. Ljungberg. Ett starkt fantasilif får näring ur historien, slingrar sig med sina rankor och skott kring verkligheten, men hålles städse i tygeln af den logiska enhetsdriften. I historien är det den stora personligheten, aldrig “folket44, som är det för honom betydelsefulla, och detta tar sig uttryck i en stark hjälteentusiasm, förbunden med en viss ödestragik. Under N:s studietid i Uppsala voro, jämte filosofien, den grekiska litteraturen och kulturen föremål för hans ifriga arbete, som framför allt riktade sig på de stora tragöderna samt på Aristofanes och Thukydides. Därigenom förvärfvade sig N. djup inblick i antikens väsen. Af hans första filosofiska lärare gjorde P. Wikner genom sin personlighet ett outplånligt intryck på honom, S. Ribbing verkade formellt genom sitt logiska skarpsinne och sin eristik, men K. Y. Sahlin blef af-görande för utbildningen af N:s första filosofisk-vetenskapliga uppfattning, som blef boströmianismen i den form, den fått53

genom Sahlin. I den Sahlinska filosofien har för N:s utveckling varit af särskild betydelse åsikten, att mångfald alltid innebär motsats, den vishet och den rika och sanna humanitet, som lefva i Sahlins etik, stödd, som den är, på en enastående systematisk uppfattning af viljelifvet, den sällsynt skarpsinniga utredningen af grundformerna i

logiken samt slutligen samhälls- och statslärans utrensning från den mång-höfdade personlighetshierarkien. Som litterärt uttryck för den första filosofiska ståndpunkten är att nämna doktorsafhandlingen. Sahlin betydde emellertid för N. ej blott det bästa vetenskapliga fördjupandet af boströmianismen, utan äfven en impuls att gå utöfver densamma. Trots all sin kritiska universalitet gick Sahlin aldrig till en djupare granskning af Boströms metafysiska förutsättningar. Till en sådan drefs däremot N. vid ett kritiskt uttänkande af konsekvenserna. Vägen gick då, under bestämdt inflytande från E. O. Burman, tillbaka till Kant och Fichte, hvilkas läror N. under senare delen af 1880-talet självständigt genomtänkte. Självfva springkällan till sin egen nya, antiintellektualistiska och anti-naturalistiska filosofi träffade N. därvid i Kants subjektivering af kunskapen till ett betraktelsesätt “als ob“ samt i dennes och framför allt i Fichtes lära om det praktiska förnuftets primat. — Vid sidan af studiet af den kritiska filosofien egnar N. ingående uppmärksamhet åt empirismen hos Spencer, hvars etik han gjort till föremål för kritisk undersökning i afh. Grunddragen af H. Spencers sedelära (1889). Fullföljandet af de kritiska tankarna ledde till ett vidsträckt studium af kunskapsteoretiskt intresserade naturforskare, såsom Helm-holtz, Dubois-Beymond, Mach m. fl. Besultaten af alla dessa forskningar föreligga i Om natursammanhang och frihet (1895) och Hvad innebär en modern ståndpunkt i fdosofien? (1898). Den förra afh. betecknar den begynnande befrielsen från den dogmatiska intellektualismen, den senare visar det fulla genombrottet. Där tar N. bestämdt afsked af Boström. Han finner en annan uppgift för filosofien och hänvisar på ett annat sanningsbegrepp, som får sin uttryckliga formulering i Hvad är sanning? (1899), intagen i Tankelinier (1905). Detta sanningsbegrepp kallar N. pragmatiskt. Men N:s pragmatism,54

den kritiska och transcendentala, har ingenting gemensamt med den angloamerikanska, utan är den rena och fulla konsekvensen af Fichtes lära om det praktiska förnuftets primat. N. har bedrifvit djupgående Platonstudier, hvilkas frukt föreligger i Till Platos idélära (1899), en kritik af den Zellerska uppfattningen och tillika ett intressant och skarpsinnigt nytt uppslag med afseende på Platons lära om förhållandet mellan Gud, idéerna och det godas idé. Yid slutet af 1890-talet riktade sig N:s intresse på Nietzsche, af hvilken han rönte ett starkt intryck, dock mera på gemytet än på tanken, men af icke ringa vikt med afseende på den kulturkritik, som senare bildar ena grenen af hans författarskap. I detta sammanhang bör nämnas det otvifvelaktiga inflytande Eucken utöfvat just med afseende på uppfattningen af kulturen och religionen. För utbildningen af de kunskapsteoretiska tankarna ha däremot Lange, Liebmann och Rickert varit af större betydelse. Från början af 1900-talet fördelar sig N:s arbete tydligt på två linjer, en mera populär med hufvud-uppgiften i kulturkritik och en vetenskaplig med samma uppgift i logik och kunskapslära. De mest betydande litterära produkterna i förra afseendet äro Ellen Kegs tredje rike (öfv. till ty.), Radikalismen ännu en gång och Masskultur. I det senare afseendet äro framför allt att nämna Den religiösa kunskapen, Till kritiken af sanningsbegreppet — alla de nämnda arbetena utom “Masskultur “ äro intagna i “Tankelinier“ — Naturkunskapens själfbesinning (1907) samt Religion och tanke (1912), hvilket arbete innehåller det hittills mest fulländade uttrycket för N:s filosofi. Den populärt kulturkritiska och den vetenskapligt kunskapsteoretiska linjen sammanhänga ytterst i det kritiska sanningsbegreppet med dess hänvisning på religionen som all kunskaps och all kulturs yttersta grund. Gentemot den af E. Key representerade “radikalismen“ framhåller N., att blott kärleken till något, som står öfver män-niskotill varon, skänker vårt lif, både privat och samhälleligt, en förnuftig mening. Grundtanken i kulturkritiken är, att nutidskulturen, såsom en väsentligen kvantitativ “masskultur“, har söndersplittrat grundvärdet och därigenom förlorat i halt, hvad den vunnit i omfattning. Men behofvet af förnyelse55

kännes allt starkare. Nutidskulturen bär nedgångs- och ur-artningsprägel. I fråga om denna kultur är därför N. pessimist. Men å andra sidan få vi fatta vårt nuvarande kultur-lif som en nödvändig regress till en ny princip för både tänkande och viljande. Yår kultur är ej blott masskultur, utan röjer ett inre väsen i personlighetens kamp för frihet, mot massa, mekanik och själlöshet.

N. har i sina strängt vetenskapliga arbeten sökt befria filosofien från döda och öfvervunna problemformers tyngande barlast och sökt ge den förnyelse i frågor och tankar, som springa fram ur lifvets eget behof af klarhet öfver sig själft. Denna förnyelse har han kunnat skänka genom att anknyta spekulationen å ena sidan till den kritiska filosofiens ursprungskällor hos Kant och Fichte, å den andra till den aktuella forskningen i de särskilda

fackvetenskaperna. Filosofien är icke längre verklighetsforskning, som resulterar i en världsförklaring, utan kategori- och vetenskapslära. Filosofien vänder sig icke direkt till realiteterna, utan till vetenskaperna. Af dessa finns det tre typer: den naturvetenskapliga, den matematisk-logiska och den historiska. Till någon af dessa hänför sig all kunskap. I vetenskaper af första typen stöder sig tanken på åskådning och leder genom induktion fram till ett erfarenhetssammanhang, som får sitt uttryck i orsakslagen. I vetenskaper af den andra typen är tänkandet relativt frigjordt från åskådningen och grundar sammanhanget på identitetslagen. I den tredje typens vetenskaper slutligen anknyter sig tänkandet väsentligen till känslo- och viljelifvet, och sammanhanget är ett innehållssammanhang, som dock icke grundar sig på vara, utan på böra. Filosofien åter är det vetenskapliga arbetets själfmedvetande, är den inre enheten i allt kunskaps- och tankelif. Det vetenskapliga medvetandets kritiska själfbesinning visar, att all kunskap hör till medlens, icke till ändamålens värld. All kunskap står i lifvets tjänst, och dess högsta uppgift är att ställa medvetandet i negativt förhållande till den gifna verkligheten och leda öfver till det väsentliga lifvet. Veta har mening och betydelse endast i förhållande till en vilja, och då viljan alltid syftar till det ur någon synpunkt goda, blott i förhållande till en vilja,56

som vill det goda, d. ä. vill främja lifvet. Sanningen är ingen kopia af verkligheten, utan en funktion af en transcendental vilja. Verkligheten är därför aldrig något, som vetenskapen närmar sig, rättar sig efter eller åstadkommer, utan är det "omedelbara hela", som utgör all kunskaps såväl ursprung som gräns. Vetenskapen förutsätter således å ena sidan en omedelbart föreliggande, osöndrad verklighet såsom en enkel totalitet, å den andra det universella lifvets absoluta enhet, som upplefves blott i religionen som en känsla. Sanningen har sin mening i förhållande till kulturviljan, men kulturviljan har sin djupaste rot i religionen. Den religiösa vissheten är den vetenskapliga sanningens kärna och därför tillika dess förklaringsgrund.

N:s framsteg öfver Boström är väsentligen, att han fattar det absoluta ej som kunskapsobjekt, utan som kunskapsför-utsättning, hvilken uppenbaras i känslan och blir det ledande grundvärdet. Detta bryter sig i de tre idéerna: det goda, det sanna och det sköna. De äro bilder af det ena, outsägliga och öfverlogiska, under det att Gud är "bild" af det ideella, men likaväl fullt ut "verklig". Hans verklighet är knuten till den gifna åskådningsvärldens enhet. Problemet om Gud är: finnes det en inre lefvande och real enhet i historien? Kunskapskällan är vår egen psykiska enhet. För denna enhet, både i dess kunskaps- och viljelif, är den öfvergripande enheten transcendental förutsättning. Naturen får sin begriplighet i historien, men Gud är princip för historiens begriplighet. Gud är vardande, kämpande, relativ, knuten till vår värld och hänvisar i sin ordning på idéer, liksom idéerna på den öfverlogiska enheten. Denna ståndpunkt kan kallas relativistisk teism.

N. betyder i den svenska filosofiens utveckling en ny epok. Han icke blott innebär den afgjorda brytningen med den boströmska skolan och dess dogmatiska intellektualism, utan han har positivt fortskridit på den kritiska väg, som från Kant leder öfver Fichte. Problemet är där att befria den transcendentala principen från all metafysisk realism genom att göra fullt allvar af läran om det praktiska förnuftets primat. Ingen af våra filosofiska tänkare utöfvar ett sådant57

inflytande på den allmänna meningen som N. Han har småningom, ehuru skarpt kritiserad och ännu ganska omstridd, kommit att intaga en alltmer uppmärksammad ställning i vår andliga odling. Genom honom har filosofien i vårt land åter blifvit en kulturfaktor af allmännare betydelse. Den har i honom fått en röst, som tvingar till att intaga ställning. Man lyssnar, därför att suggestionen af en stark och rik personlighet här gör sig gällande, en personlighet, hos hvilken öfvertygelsen går hand i hand med ett outtröttligt och universellt sanningssökande, som råder öfver en sällsynt förening af andlig frihet, kritiskt skarpsinne och logiskt byggande kraft. För utlandet representerar N. den svenska filosofien i en ny och själfständig gestalt och tilldrar sig allt starkare uppmärksamhet.

(Nord. Familjebok, bd 20, sp. 39—43, tryckt 13/n 1913.)MASSKULTUR

(med anledning af prof. Vitalis Norströms "Masskultur44).

Modern filosofi karaktäriseras framför allt af sin kritiska art och hållning. Detta är en välbekant sak. Alla problem, som göra anspråk på att behandlas såsom filosofiska måste rättfärdiga detta anspråk genom att

omformas till logiska och kunskapsteoretiska problem. • Då antingen upplösas de eller bli lösbara. Utan att på minsta sätt förlora sin kritiska karaktär har filosofien emellertid allt bestämdare börjat gestalta sig såsom kulturfilosofi. Kulturen, icke naturen, är numera centralbegreppet.

Denna riktning på kulturen är i själfva verket en konsekvens af det kritiska sanningsbegreppet. Sanningen är ett af de obetingade värden, till hvilka vi hänföra våra lifsinnehåll för att få mening i lifvet. I våra föreställningar afkopiera vi ingen färdig, "absolut44 verklighet. Kunskapen är en handling, som har en uppgift att lösa. Omdömet är formen för den teoretiska handlingen och omdömet är den logiska betingelsen för verkligheten. Den "sanna44 verkligheten — om man vill använda detta uttryck — är därför en oändlig uppgift, som människan asymptotiskt närmar sig i och genom ett gränslöst arbete. Naturen är därför icke heller verkligheten utan är en "bild44, som människan gör sig af verkligheten för att kunna behärska den, d. v. s. för att kunna fatta och fasthålla den. Alltså är naturen själf ett kulturbegrepp. I kulturen får allt en mening, om det öfverhufvud kan få någon. Därför säger Norström "söker den utbildade moderna tanken icke den sanna verkligheten, med ett ord sanningen i naturen utan i kulturen och arbetet44.59

Modern filosofi är, kan man säga, eller håller åtminstone på att bli kritisk kulturfilosofi. En blick på den filosofiska litteraturen i våra dagar visar genast, huru stark denna riktning blifvit. Också har den — äfvenledes ett karaktäristiskt symptom — fått ett särskildt organ i tidskriften "Logos", ehuru naturligtvis detta icke betyder, att den kritiska kulturfilosofien konsoliderat sig till en "skola". Någon sådan finnes icke i egentlig mening, ehuru man visst kan uppvisa ansatser därtill, mer eller mindre utpräglad sammanhållning, mer eller mindre gemensam metod hos olika grupper af filosofiska arbeten tillhörande den åsyftade allmänna riktningen. Hvad man blifvit öfvertygad om är, att vägen till ett efterlängtadt och kritiskt välgrundadt system — och ett sådant måste dock ytterst åsyftas af allt egentligt filosofiskt arbete — går genom kritiskt genomträngande af alla de olika kulturområdena, isynnerhet vetenskapen, konsten, det socialetiska, det rättsliga, statsliga, nationella lifvet liksom religionen. Det gäller att höja till filosofiskt medvetande alla de drifvande motiven i kulturen.

Det föreligger nu af prof. Vitalis Norströms hand en samling essayer af kulturfilosofiskt innehåll. De ha uppstått under loppet af några år och nu samlats till föreliggande lilla volym. Enligt Norströms eget uttalande i inledningen har boken bestämda yttre anledningar att tacka för sin tillkomst. Men det synes mig klart, att valet af kulturproblemen ingalunda var en tillfällighet eller blef bestämdt utifrån. Att vinna klarhet i dessa frågor var ju, såsom författaren framhäfver, endast "en akt af simpel självbevarelse". Men kulturanalyser äro helf enkelt nödvändiga, när man, såsom Norström gjort i "Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?", "Den religiösa kunskapen", "Hvad är sanning?" utarbetat ett sanningsbegrepp, som orienterar sig på kulturen och först i kulturverksamheten får sin betydelse. Norström har ju också en gång skrifvit, att den, som tillämpar det kritiska sanningsbegreppet, har "att sätta all real sanning under det goda såsom varande en blott form däraf, om den också har att placera både sanningen och det goda under ett fullt universellt medvetande (och dettas rent logiska brytningsformer). Hans60

uppgift kan beskrifvas så, att han har att omkläda alla filosofiska sanningar, som icke äro rent formella, i termer, som innerst uttrycka kulturella värden. "

Under sådana förhållanden förstår man, att det finnes ett det mest intima samband mellan å ena sidan Norströms logiska och kunskapsteoretiska arbete samt å den andra dessa kulturanalyser. De "yttre " anledningarna ha säkert blott spelat den rollen att leda undersökningen in på "mindre branta stigar", än eljest skulle skett.

Men hvad är egentligen kultur? En blick på historien, säger Norström, visar, att kultur i äkta och egentlig mening är "den af en viss grad af civilisation betingade frigörelse af andlig kraft, som röjer sig i en mångfald lifsyttringar, genomträngda och sammanhållna af en starkt enhetlig, tydligt förnimbar anda". En sådan enhetlig och tydligt förnimbar anda får sitt uttryck i en gemensam och enhetlig världsåskådning samt en däraf till sin grundriktning bestämd konst.

På liknande sätt har en gång Nietzsche bestämt kulturens väsen. Ett folks kultur, säger han, är enheten af en konstnärlig stil i alla ett folks lifsyttringar. Stil är därvid icke detsamma som skön stil. Hvad han vill säga är, att

det folk, som man tillerkänner en kultur, bör verkligen vara “etwas lebendig Eines“ och icke så eländigt sönderfalla i inre och yttre, i innehåll och form. Den, som vill befordra ett folks kultur, måste befordra denna högre enhet och arbeta på “der Vernichtung der modernen Gebildetheit zu Gunsten einer wahren Bildung“.

Med sådan uppfattning af kultur blir det högst problematiskt om vi äga en kultur. Det duger icke att peka på alla de “Kulturguter“, vår tid har skapat och alltjämt skapar i en rikedom och omväxling som ingen föregående. En sådan hänvisning kan vara segerviss, endast så länge man naivt sammanblandar civilisation och äkta kultur. Genom civilisationen vinner människan på sin höjd medel till och formell duglighet för kultur. Problemet är: till hvad använder människan alla kulturmedel, till hvad behöfver människan dugligheten och hur brukar hon den? Är det alltjämt blott fråga om att skapa ständigt nya kulturmedel? Kan lifvets61

mening bestå i att göra sig till medel för att frambringa — medel? Civilisationen, säger Norström, skapar en “ny natur, hvilken lägger sig kring oss som en tvångströja. I kampen mot denna artificiella natur uppsugas nästan alla våra krafter, äfven de, som skulle vara frigjorda. Det blir sålunda knappast något kraftöfverskott af — kulturen till godo.“

Nu ligger utan tvifvel ändock i detta en viss enhetlig världsåskådning, den må för sina bärare oftast vara omedveten och omöjlig att i ord uttrycka. Den ger sig tillkänna i hela den teoretiska och praktiska hållningen till lifvet. Denna åsyftade världsåskådning kan man kalla naturalism, i ordets allmännaste mening. Allt betraktas såsom energimängder och deras transformationer. Allt värderas såsom kvantiteter. Människan skaffar sig en i sig själf värdeindifferent, kvalitetslös måttstock för alla ekvivalenser uti penningen, hvilken kan betraktas såsom detta kulturlifs symbol. Kulturlif blir det ju, men denna kultur är en “masskultur44, en kvantitativ likformighetskultur.

Betraktar man denna kultur närmare så är det en synpunkt, som genast erbjuder sig och det är arbetets. Denna synpunkt är en eminent modern. Vår kulturs egenart röjer sig allra bäst i människans förhållande till sitt arbete. Man kan också med fog, såsom Eucken gör, kalla denna kultur för en arbetskultur.

Det är tvänne människogrupper, som äro typiska för den moderna arbetskulturen, nämligen kroppsarbetarna och de kapitalistiska företagarna. Af dessa fäster sig Norström vid den förra. I anslutning till Werner Sombart i hans Das Proletariat kommer Norström till det resultatet, att “arbetet alltmer lösgjort sig från sammanhanget med den arbetandes personliga lif och intresserar egentligen blott för hvad det afkastar. Härigenom blir det med nödvändighet intresselöst och tråkigt. Det blir ett hjul, som måste surra, om icke självfva existensens maskineri skall stanna af, det blir andefattig mekanik, det blir själlöshet.44 Ett sådant arbete mätes blott efter kvantitet, enheten må ligga i tiden, muskelenergien eller penningen. Personligheten har därför ingenting att göra med detta arbete. Arbetaren blir en blott “funktion44 i självfva62

arbetet. Han blir aldrig kultursubjekt utan blott objekt och medel. Så vidt man här talar om kultur, så är det en kvalitetslös masskultur.

Jag kan icke neka mig nöjet att som motstycke med några få ord antyda, huru arbetet ter sig från den kapitalistiske företagarens synpunkt. Det är klart att arbetet måste för den kapitalistiske företagaren te sig på annat sätt än för proletären redan därför, att han är subjektet. Det är han, som äger arbetsmedlen och leder arbetet. Men vad vill han med arbetet? Hvad är hans wverk“? frågar Sombart i Archiv flir Sozialwissenschaft uti en artikel, som åsyftar en framställning af den kapitalistiske företagarens psyke. Hans svar är: den kapitalistiske företagaren vill kort och godt ökning af kapitalet. Häri ligger det drifvande motivet alldeles oberoende af alla “sakintressenLiksom fabriksarbetarens personlighet uppsuges af den mekaniska arbetsprocessen, vid hvilken han är bunden och absolut beroende, så uppsuges i självfva verket äfven den kapitalistiske företagarens af samma process, ehuru visserligen den oerhörda skillnaden består, att företagaren verkligen lägger sin själ i “ verket “. Hans innersta intresse är företagets fortgång och utbredning. Är detta riktigt, så framgår, att äfven den kapitalistiske företagarens arbete sålunda ytterst värderas icke kvalitativt utan blott kvantitativt.

Hans sträfvan gäller, såsom Sombart uttrycker sig, icke uppfinnandet af ett bestämdt förfarande, utan dess

utbredande. Detta är det, som just ligger honom om hjärtat och som skiljer honom från uppfinnaren och konstnären. Visst vilja äfven dessa gärna se, att deras idéer och deras verk vinna anseende i världen. Zeppelin skulle glädja sig, om många luftskepp byggdes och en “ ouppförd “ dramatiker likaså, om hans stycke hade framgång. Men deras verk — här kommer Sombart till det afgörande — är icke bundet vid denna verkan. Det är fulländadt, innan världen har erfarit något därom. Och deras sakintresse uttömmer sig i utförandet af detta hemliga verk. Men för den kapitalistiske företagaren betyder att fullborda verket — att vinna affärsframgångar. Om han vill eller icke, måste han rikta sitt hufvudintresse på att göra63

företaget, affären stor och blomstrande. Kvantiteten alltså är det afgörande.

I vårt moderna samhälle är ju bourgeoisien bäraren för de kapitalistiska intressena. Och vårt kulturläge bestämmes mest afgörande af förhållandet mellan bourgeoisien och proletariatet. Om nu bägge dessa samhällsklasser äro med af-seende på sitt arbete bestämda af intresset för kvantitet, utbredning, massa, så är det gifvetvis träffande att i vår kultur se en masskultur och på följande sätt karakterisera det nya samhällsidealet. Det är, säger Norström i “Kultur och fri-het“, “en högst intelligent, med fulländad teknik utförd konstruktion, där de enskilda blott betraktas som arbets- eller energimängder och målet klart sättes i att sammanställa dessa arbetskapaciteter så, att de icke motverka hvarandra utan på effektivaste sätt samverka till allmän lycka.“ “Om man känner behof af att i ett kort och kraftigt uttryck koncentrera motsatsen i tiden, så låter säga sig, att en allt mera själlös och opersonlig maskinkultur där med ständigt växande framgång kämpar med det historiska, personligt färgade sam-hällslifvet.“

Och dock är denna karakteristik ensidig, påvisar Norström. Fullt genomförd skulle kvantificeringen af lifvet betyda den absoluta förnuftslösheten. Men frågan är just också den, om lifvet är förnuftigt eller förnuftslöst. Den moderna människan står inför den frågan såsom en i djupaste mening personlig uppgift. Blir en gång lifvet problematiskt d. v. s. dess mening och värde ett problem, så kan människan icke nu finna några färdiga sanningar att slå dig till ro vid. Sådana äro blott ord att eftersäga, inga öfvertygelser att lefva på. Sanningen är en ideal fordran och “kräfver i sin grundform en personligt tillkämpad öfverlägsenhet öfver allt det för-nuftslösa, skenbara och ljugande i världen“. Mening i vårt lif få vi blott genom att erkänna ett obetingat värde och i handling forma verkligheten till bärare för detta värde.

Förr fann den enskilde vissa obetingade grundvärden förkroppsligade i en objektiv kultur. Denna kultur med sina institutioner mottog den enskilde och höll honom fast. Yar än individen aldrig så egenartad och utpräglad, kände den64

sig som en än så stark personlighet, så voro dock vissa i institutioner och i det allmänna tänke- och handlingssättet förkroppsligade värden självklara makter. Så var det under den klassiska tiden, så under den germanskt-romanska medeltiden. Det moderna bryter in med att göra alla självklar-heter till problem. Skall människan finna något fast och tillförlitligt måste hon själf upptäcka det i sin egen handling. “För oss“, säger Norström, “existerar snart icke en sanning eller ett godt, som icke på något sätt passerat genom skärselden af en kritik, hvars innersta väsen är en personlig kris med de högsta insatser. Men så kan däraf också bli den seger, hvars frukt heter orubblig öfverlägsenhet öfver sken, lögn, lidande och död“.

Därför är den moderna kulturen visserligen masskultur men dess innersta väsen ligger dock i att vara “en personlighetens ojämförliga frihetskamp mot allt hvad blott massa, mekanik och själlöshet heter“.

Denna frihetskamp äger rum på många linier och tar många former. All sådan kamp är icke äkta och hvad som framgår ur den såsom seger är ingalunda alltid en vinst för kulturen, må äfven den nyförvärfvade friheten firas aldrig så mycket. Allt beror ytterst på i hvad man sätter sitt jag, sin personlighet. “Daslch ist alles“, mena Kant och Fichte. “Das Ich ist alles“, heter det äfven hos Stimer. Men hvilken oerhörd skilnad i betydelsen mellan de skenbart samma orden! Kant och Fichte mena det öfverempiriska jaget, förnuftet, den rena vilja, som sammanhåller alla ändliga förnuftsväsen till ett personligheternas rike. Endast i det riket är en individ en personlighet. Stimer ser i jaget det isolerade empiriska subjektet.

Man kan följa jagets, personlighetens emancipationskamp inom alla hufvudområden af modernt kulturlif. Man ser den i reformationens väldiga och ännu på långt när ej af-slutade strider, i de politiska partiernas likaväl som i de sociala klassernas kraftmätningar, i de intellektuella och estetiska strömningarna. I alla dessa processer och strider gäller det att skilja det äkta från det oäkta, att pröfva, huruvida verkligen i det ena eller det andra fallet en fri och sann65

personlighet står att vinna. Kulturens art och värde hvilar på personlighetens och det icke blott i den meningen, att det, som i hvarje tid och hos hvarje folk fattas såsom kultur, hur mycket det än lösgör sig från de enskilda människorna och gestaltar sig till en objektiv makt, dock får sin egentliga mening och sitt egentliga värde genom de personliga viljor, som på samma gång de gripas af denna makt äfven tillägna sig densamma d. v. s. göra den nedärfda kulturen till sin kultur; utan hvad som här särskildt är att beakta, det är, att personlighet i själfva verket aldrig är en skänkt eller ens en förvärfvad besittning, öfverhufvud ingen verklighet, utan att den är en idé och ett ideal. Filosofien såsom kulturlifvets självbesinning har att befria personlighetsbe-greppet, personlighetsmedvetandet — och därmed äfven fri-hetsmedvetandet — från empiriskt subjektiva föroreningar, höja det öfver det blott mänskliga.

Vårt kultursamhälle är det liberala borgardömet, som så småningom vuxit sig starkt, sedan det i renässansen brutit fram ur det hierarkiskt-kyrkliga och feodala samhället. Personligheten betraktas inom den liberala borgarkulturen atomistiskt såsom en oberoende kraftpersonlighet, mot hvilken svarar den fria konkurrensen, det abstrakt kvantitativa penningväsendet och hela det sociala lifvets mekanisering. “Die Vorstellung des messbaren Besitzes in der Form von wirt-schaftlichen und rechtlichen Gutern, bis hinauf zum Kapital in seiner abstrakten Form als Papiergeld, macht so das Wesen der klassischen burgerlichen Persönlichkeit aus“, säger David Koigen i sin intressanta studie öfver det moderna liberala borgarsamhället. En sådan uppfattning af personligheten leder till fordran på rätt till angrepp, rätt att efter kraft och förmåga herrska och utbreda sin makt. Den herrskande optimistiska naturalismen förutsätter därvid, att ur kampen med nödvändighet framgår det berättigade. Rättssamhället, staten, har att ge fasthet och konstans åt de vedertagna formerna för konkurrenskampen. Detta är nödvändigt för att kunna beräkna resultaten af de ekonomiska maktmedlen.

Ser man på de politiska partiernas ställning till denna liberala personlighet och dess fordringar, så är det tydligt,

5—211185. Skrifter.66

att såväl liberalismen som konservatismen principiellt äro dess förkämpe. Socialismen däremot måste vara den liberala personlighetens svurna fiende. Proletariatets emancipationskamp grundar sig icke på den enskilda, fria individens rätt utan på solidariteten af alla till samma klass hörande principiellt lika och i splittring rätts- och kraftlösa varelser.

Norström menar, att i vårt sociala och politiska lif finnes blott tvenne grundriktningar eller tvenne hufvudfaktorer: liberalismen och konservatismen, jämte hvilka det icke finnes någon tredje “med samma primära och outplånliga karaktär“. Grunden till detta ligger i “utvecklingens väsen af rörelse i tiden i förening med tidens endimensionala beskaffenhet, som blott tillåter följande alternativ: norm och värde hämtas från erfarenheten om det historiskt gifna och bestämda eller från idén om ett framtida tillstånd“. Socialismen är därför icke jämbördig med de två andra riktningarna utan är att betrakta såsom “ett mellanparti i betydelse af ett mixtum compositum med oren färg och mekanisk struktur“.

Men äfven om alla sträfvanden på så sätt kunna uppdelas i eller åtminstone i tanken hänföras till tvänne riktningar: den liberala och den konservativa, så blir tillämpningen på de faktiska partierna synnerligen svår. Den idealt konservativa och den idealt liberala riktningen äro icke förkroppsligade i något parti, utan det blir alltid ett mer eller mindre och en blandning. Huru skall väl också konservatismen kunna hämta norm och värde uteslutande från det historiskt gifna och bestående? Den skall ju kunna fylla den uppgift Norström tilldelar densamma, då han säger: “liberalismen uppställer programmet, men konservatismen angifver gränserna för dess genomförbarhet och — genomför det“. Alltså vilja konservatism och liberalism i sak detsamma. Det är blott en skillnad i tempo och arbetssätt. A andra sidan kan man med skäl påstå, att det parti, som “hämtar norm och värde

från idén om ett framtida tillstånd44, är socialismen. Men ändock är detta parti hvarken till namnet eller gagnet ett liberalt parti.

Riktigt synes mig vara att såväl de konservativa som de liberala vilja det liberala borgardömets befästande och ut-67

veckling. Det är gifvet att ens ställning blir olika alltefter man betraktar detta samhälle såsom väsentligen realiseradt eller såsom idé. Utan tvifvel kan man säga, att liberalernas uppgift är att alltjämt påminna om att verkligheten aldrig når idealet, att man aldrig får och kan slå sig till ro med det vunna, att idén alltid är en fordran på rörelse och förnyelse. Men denna idé är icke en idé öfverhufvud utan den är idén om den liberala personligheten och dess samhälle. Detta samhälle afpassas efter den "fria*4 kraftindividens behof. Alla, som sedan kunna känna sig som fria subjekt, som oberoende kraftkällor eller hoppas kunna göra det genom utvidgning af detta samhälles gränser, äro konservativa eller liberala. Allt mindre och mindre blir, synes det, skillnaden mellan konservativa och liberala med afseende på sträfvan-dets innehåll. Detta är ju också nödvändigt ju mer det liberala borgardömet genomföres och dess kompetenser växa. Genom att det moderna samhället i sig upptagit vissa samhällsklasser från äldre historiska skeden, såsom feodalaristokratien och den handtvärksmässigt arbetande småborgarklassen får naturligtvis partimotsättningen en särskild historisk färg. I det hela torde dessa bägge klasser naturligen höra till den högra flygeln och det blir konservatismens sak att reda sig med deras anspråk. Då emellertid utan tvifvel genom vårt moderna samhälles struktur den industriella och kommersiella bourgeoisien måste vara den ledande klassen, torde för konservatismen inga större svårigheter finnas att ordna mellanhafvandet.

Långt svårare blir det för liberalismen att reda sig med socialismen. Proletären kan aldrig se ett ideal i den fria, enskilda kraftpersonligheten. Hans ideal är massindividualiteten, solidariteten. Den moderna borgaren måste betona friheten såsom det viktigaste, proletären jämlikheten och broderskapet. När nu de liberala ställa sig i motsättning mot de konservativa blir faktiskt deras ställning mycket prekär. Med de konservativa ha de nämligen gemensamt det yttersta idealet af det civiliserade, liberala borgarsamhället, men deras politik drifver dem att uppta så mycket af kroppsarbetarnes önskemål som möjligt på sitt program. Men kunna de egent-68

ligen däri gå längre än de konservativa utan att svika sitt eget ideal? Knappast. Det må nu vara, att liberalismens konservativa tendens skulle dominera utan ett särskildt liberalt parti, och att de konservativa ofta tvingas till hvad de liberala ge af fullaste hjärta, men de konservativa göra dock, hvad de liberala fordrat, tänkt och hoppats — och mer till. Ju kraftigare bourgeoisien känner sig, ju mer befäst den liberala samhällsordningen blir, ju lättare blir det för konservatismen att gå fullt ut lika långt som liberalismen i arbetar-vänlighet. Med afseende på de engelska förhållandena har G. F. Steffen i sin bok om England som världsmakt och kulturstat följande intressanta uttalande: "Under det senaste årtiondet har omvandlingen ytterligare fortskridit, och resultatet är 'nykonservatismen' och 'nyliberalismen' d. v. s. å ena sidan konservatism, bemängd med alla liberalismens väsentliga idéer, och å den andra liberalism, dilettantmässigt sam-manrörd med en del arbetarepolitik. Det märkliga med den engelska nykonservatismen är, att den visat sig villig att absorbera ungefär lika mycket arbetarpolitik, som nyliberalismen någonsin kan orka med — hvarigenom denna senares aktuella politiska betydelse reducerats till en ytterst minimal kvantitet. Den officiella liberalismens 'arbetarvånlighet' har alldeles slagits ur brädet af den officiella konservatismens mer lockande och minst lika förtroendeingifvande sociala reformprogram/4

Att vi här i Sverige ha analogier till denna utveckling synes mig uppenbart utan att jag här anser mig behöfva närmare inlåta mig på någon undersökning. Är det emellertid så, är det ganska förklarligt att åtskilligt i liberal politik ter sig som chikaner för att ändock kunna vara med.

En förnyelse af det liberala partiet kan man icke vänta utan genom en annan och djupare uppfattning af personlighet och frihet än den som är det liberala borgardömets. Det parti, som tränger fram till ett verkligt kvalitativt per-sonlighetsbegrepp, blir det sanna kulturpartiet. Anspråket att redan vara det göres af alla partier, icke minst af socialismen. Men hvarken det liberala borgardömets "empirisch-nackten, materialistisch denkenden

und hedonistisch gestimm-69

tenu personlighet eller socialismens animala massindividualitet, reducerad till de gemensamma behofven, kan vara bärare för en verklig kultur.

Den kvantitativa naturalismen måste öfvervinnas af en historiskt orienterad kvalitativ idealism. Efter en sådan be-höfver man icke längre söka, då den redan lefver såsom andlig makt i den af Kant och Fichte inaugurerade filosofien. Det torde icke vara ett fåfängt hopp, att denna filosofi skall visa sig vara en andlig makt nog stark att genomtränga vårt kul-turlif. Då skall ur den andliga renässans, hvars början vi redan upplefva, väl framgå ett samhälls- och kulturlif, där det universella sambandet i alla dess förgreningar i nation och stat, kommun och familj, fackförening och “företag“ icke kännas såsom hinder utan som betingelse för individens fria, stolt personliga utveckling. Universalitet är icke det kvali-tetslöst gemensamma utan det omfattande hela, inom hvilket det egenartade kvalitativa är det betydelsefulla, icke kvantiteten. Då sjunker hela den moderna masskulturen, mekaniken, allt kvantitativt ned till blott medel, såsom hvilket allt detta ensamt har värde och betydelse.

(D. N. Sv. 1910, s. 300-310.)RELIGION OCH TANKE.

Vitalis Norströms nya arbete.

“Här är för resten aldrig fråga om subtila tankelekar för lekens egen skull utan bara rätt och slätt om försöket att medelst tänkande nå öfvertygelse.“

De föreläsningar öfver “Religion och tanke “, som professor Vitalis Norström i våras (1912) höll i Uppsala på kallelse af Olaus-Petri-stiftelsens styrelse, föreligga nu i bokform. Det är ett betydelsefullt arbete, som därmed skänkts vår litteratur, betydelsefullt redan genom själfva ämnet, men än mer genom det personliga greppet på problemet. Här mötas vi af en analysens skärpa och kraft, som tränger ned ända till problemens yttersta rötter, en synpunkternas öfverlägsna universalitet, som utesluter allt trångt och allt borneradt “mäst-rande“ af lif och erfarenhet, samt en formgifning, som låter äfven de högsta och svåraste tankar bli tillgängliga för alla med allvarligt intresse för vår kulturs och bildnings grundfrågor, äfven om de icke fått en speciellt filosofisk skolning.

Hvad gäller problemet? Jag vill utgå från den punkt, där det framträder såsom problemet om öfvertygelsen. All kritisk filosofi, det veta vi, fattar sina problem såsom kunskapsproblem, upptar frågorna, sådana de redan föreligga i den vetenskapliga verksamheten samt frågar i sin ordning efter betingelserna för deras mening och giltighet. Den söker betingelserna för sanningen. “Jag menar nu“, säger Norström, “att om man upptager och fullföljer problemet om sanningen utöfver åskådlig fakticitet och tänkt allmängiltighet och nödvändighet, man ovillkorligen kommer fram till sanningen71

under form af personlig öf verty gelse eller visshet/4 Så måste problemet te sig för den, som söker filosofiens utveckling på linjen från Kant öfver Fichte. Hår år ett och ett otvetydigt uttryck för den kritiska läran om det praktiska förnuftets primat. Öfvertygelsen år intet åskådande, intet blott föreställande, den är ett praktiskt afgörande. Därför såger Fichte: 44Ich soli mich uberzeugen.44 Dår ligger allt åfven teoretiskt lifs innersta nerv. Utan viljan till öfvertygelse', ingen sanning.

Denna öfvertygelse är aldrig en naturens skänk, därför aldrig något, på hvilket människan kan slå sig till ro, utan den framträder för människan såsom ett obetingadt kraf. Här är icke fråga om blindt mottagna och envist fasthållna öfvertygelser. Den öfvertygelse, det här gäller, måste veta om sig själf och pröfva sig efter den eviga idéns mått. Öfvertygelsen måste tåla, nej, fordra tankens klara ljus. Men tanken, det är vetenskapen. Filosofien finner här ett problem: huru fprhåller sig det vetenskapliga tänkandet till öfvertygelsen?

Den af frågan väckta vetenskapliga självbesinningen finner, att vetenskapen inom sig icke äger eller kan äga grunden till sin öfvertygelse. Naturvetenskapen drifver så småningom allt väsende, all verklighet ut ur sina former. Den når sin fulländning såsom ett system af konventionella fiktioner, hvilka endast kunna äga relativ giltighet. Just därför lämnar emellertid naturvetenskapen kunskapsbehofvet otillfredsställdt och ger rum för en psykologisk betraktelse med subjektet som objekt och med substansbegreppet som ledande kategori. Men

psykologien når icke öfver relativiteten, hvilket tydligast visar sig i den med psykologiska hjälpmedel oöfvervinneliga mångfalden af stridiga psykiska subjekt. På denna pluralism strandar psykologien vid försöket att nå en enhetlig världsbild. Historien lofvar mer. I de historiska sammanhangen mötas vi af ett realt och öfver de enskilda psykiska subjekten höjdt andelif. Men någon fast gräns för relativismen kan historien dock ej uppvisa. Tvärtom ter sig den historiska världsbilden, om man söker nöja sig med densamma, som en ständig växling, i hvilken lifvets väsens- och meningslöshet bjärt framträder.

Gentemot de vetenskapliga bildernas och formernas rela-72

tivitet och motsats — öfvervinnelig endast genom abstraktioner — framträder religionen såsom en makt med anspråk på att tala kunskapens sista ord och med anspråk på att äga det högsta värdet. Religionen har ett obetingadt enhetligt väsen — eller också är den bara en inbillning, ett ord. Det är filosofiens högsta uppgift att pröfva den logiska grunden för religionens sanningsanspråk och därmed äfven pröfva förhållandet till den vetenskapliga sanningen.

Norström säger sig öfverensstämma med Boström i den allmänna riktningen för behandlingen af detta problem. Men det har i Norströms filosofi en helt annan betydelse och får därför ock en helt annan lösning. Boström återgick onekligen på förkritiska positioner, under det att Norström konsekvent fullföljer den af Kant inslagna kritiska vägen. Jag vill i detta sammanhang blott antyda en punkt, men den är alldeles afgörande. Den rör sanningsbegreppet. Allt beror här på, om man kan göra allvar af läran om det praktiska förnuftets primat. I den läran ligger allt kritiskt tänkandes hjärtpunkt. För Boström blef den läran på grund af hans intellektualistiska begreppsrealism en död punkt. Man måste nå fram till att fatta de logiska kategorierna såsom fordrade af lifsvärdet, inse, att sanningen är en form af det goda. Tänker man den tanken fullt ut, kommer man till roten för all visshet, all öfvertygelse: religionen. Motsatsen mellan religion och vetenskap kan blott öfvervinnas genom att vetenskapen kräfver religionen såsom betingelse för sin egen mening.

Norström börjar med en betraktelse af religionen. För att komma åt dess väsen måste vi vända oss till den religiösa erfarenheten, alltså till de enskilda människornas själslif. Hvad är det utmärkande för det religiösa själslifvet i motsats mot annat själslif? Norström utgår från den faktiskt föreliggande skillnaden mellan åskådningens människor och känslans människor. Betecknande är, att de förra vid krafvet på en vetenskaplig utformning af erfarenheten reagera väsentligen med en beskrifning af konkretare eller abstraktare slag, de senare med en uppenbar värdesättning. För de förra få känslans och viljans värden stark smak af subjektivism gent -emot den påtagliga och fasta åskådningsvärlden. Den mora-73

liska värdebildningen koncentrerar sig kring de empiriska människornas påtagliga relationer till hvarandra. Det moraliska idealet blir socialt, men hvarken det moraliska eller det religiösa kan få en objektiv egenart. För de senare återigen blir förhållandet till personliga makter af öfvermänsklig art det första och väsentliga. Samhället får sin moraliska betydelse genom att tagas såsom person. Något sådant ter sig för åskådningens människor som ett outförbart konststycke, men är för känslans en själfklar sak. De störas ej i sin “mystik“ af motsägelser och anmaningar att med bevis styrka sin sak, ty de märka, att förutsättningen för dessa invändningar bottnar i en förväxling af väsen och företeelse. De fatta nämligen åskådningsvärlden såsom fenomen af något, som kännes.

I detta något, som kännes, men inte skådas, innebor den religiösa kraften, som framträder såsom objektivitetsbildande i den mån den är personligt stark och gemensam för många. Kan denna kraft infångas i kategorier, begripliggöras och meddelas? Ett svar förutsätter, att man skiljer mellan den religiösa kvaliteten och de religiösa föreställningarna. Den kritiska religionsundersökningens första uppgift är frågan om den religiösa kvaliteten.

Psykologiskt karakteriseras religionen såsom frid. Den religiösa kvaliteten är alltså frid. Endast så är religiositetens art fattad, kvantitetslös, osöndrad. Inte ens kärleken når till detta djup, ty den innebär dock redan dualitet och söndring. Men vid denna karakteristik kan man icke stanna. Allt för lätt låter man då känslan bindas vid innehåll, som göra den till allt annat än religiös. Man måste i reflexionen fortgå från det rent kvalitativa och ställa detta såsom inre i relation till ett yttre för att så afgränsa den religiösa friden från all annan frid. Då visar

sig, att denna frid igenkännes såsom religiös genom sitt oberoende af allt yttre, den är ej af “denna världen“ utan världsöfverlägsen självbestämdhet.

Behandlingen af frågan om de religiösa föreställningarnas sanningshalt inledes af en öfversikt öfver själslifvets grund-upplefvelser, som af viker från den gängse indelningen i förnimmelser, känslor och viljeyttringar. Det psykiska inne-74

hållet är dels omedelbart, dels medelbart. Det omedelbara är de ttgifna“ yttre och inre intrycken, men i deras ursprungliga förening med känslobetoning. Denna känslobetoning betyder den psykiska enhetens reaktion på intrycken, i dessa reaktioner framträder subjektet i sin första elementära form. Det medelbara själsinnehållet är våra föreställningar, begrepp och tankar. Mot mångfalden af såväl omedelbara som medelbara innehåll står den enhet, som förenar dem och håller dem samlade i det hela, som kallas jaget, subjektet eller personligheten. Detta hela kan ej psykologiskt karakteriseras som annat än vilja. Viljan är således själslivet såsom totalitet, äfven om man af giltiga skäl behöfver tala om viljan såsom äfven blott en viss sida af själslifvet. Vi ha alltså tre områden inom det psykiska lifvet: intrycks-, tanke- och viljelifvet.

Denna psykologiska betraktelse får betydelse för det religiösa kunskapsproblemet genom att anknytas till en logisk. Vetenskapen utgår alltid från ett ursprungligt faktum, som psykologiskt har ställningen af omedelbart gifna intryck och logiskt af tes. Det vetenskapliga arbetet omsätter det gifna i ny form. Häri ligger den yttre fakticitetens negation i tanken. Denna framträder såsom antites. Därvid kan tanken dock ej stanna. Dess första och starkt framträdande drag är visserligen negationen, men den leder öfver till en inre positiv bestämdhet. Sedan faktum upplösts i punktuella tankar, ordnas dessa i relationsserier, och principen för detta ordnande ligger i subjektets inre självbestämdhet, “åt hvilken man inte kan ge något fullt fattbgt uttryck annat än i viljetermer“. Viljelifvet är syntesen. Dessa dialektiska former få ett konkret innehåll genom att man fattar de omedelbara intryckens gränslösa mångfald, tesen, såsom natur, tankarna och begreppen, antitesen, såsom kultur, samt genom att man ställer syntesen af båda under aspekten af ande eller andelif.

Naturen sammanfattar de ursprungliga intryckens mångfald till en för åskådningen sluten krets, en färdig enskildhet. Gränslösheten är aldrig omedelbar utan betyder naturens negation, en reflexion, som bildar öfvergången till en ny75

sfär, kulturen. Den är intelligensens fria verk, en omarbetning af naturen efter mål, som ligga utanför naturen. Kulturen är naturens motsats, betyder en kamp mot naturen. Men den positiva meningen i denna motsättning och kamp finner man icke i intelligensens krafter och de med den omedelbart förenade känslorna. Intelligensen, ställd uteslutande på egen grund, kommer aldrig öfver negativiteten. Denna intelligensens väsentligen negativa karaktär betonar Norström med skärpa såsom en oafvislig och klar lära af tänkandets och vetenskapernas historia. Betyder detta att vi måste återgå till naturen för att finna det positiva innehåll utan hvilket vi dock ej kunna lefva? Nej! Att uppställa denna återgång till naturen såsom ett mål, som vi böra vilja, är en meningslöshet, ty vilja innebär alltid naturens ombildning. Att vilja är att vilja kultur.

Antingen vi afsiktligt ställa vår vilja i kulturens tjänst eller icke, går den dock fram, visserligen alltid medelst de enskildes intelligenta ansträngningar, men dock såsom en öfver dem höjd makt, som icke kan drifvas tillbaka, än mindre upphäfvas. Och den är alltid till sina afgörande drag en omfattande och upphäfd natur, om än denna negativitet ej från början ligger på ytan. Den ter sig länge såsom natur blott med större makt och ordning. Men på bottnen slumrar onaturen, urartningen och från denna räddar oss aldrig enbart intelligensens ansträngningar, ty dessa innebära blott ökad förmedling och komplikation, således motsatsen till naturlighet.

En verklig fortgång mot ett bejakadt mål och en positiv princip för kulturarbetet vinna vi i den personliga upplefvel-sen af ett gemensamt andelif. Här är den nödvändiga syntesen, som förbinder natur och kultur. Andelifvet bär från början individualitetens särmärke och synes därför vara främmande för begreppsbildning, ja, synes upphäfva all verklig kunskap, om det indrages i kunskapsarbetet. Men i självfva verket spränges därigenom endast ett för trångt kunskapsbegrepp. Detta visar sig, om man upptager problemet om sanningen i hela dess vidd och frågar sig, hvilka betingelserna äro för dess mening och betydelse. Då framträder76

sanningen med nödvändighet under form af personlig öfver-tygelse och problemet är, huru det personliga kan få makt till allmängiltighet och nödvändighet.

Därmed leder sanningsproblemet öfver till andra områden af personligt lif, nämligen sedlighetens, skönhetens och djupast religionens. Det sedligas beskaffenhet kan man lära känna blott hos den enskilda personligheten. Dess grundform är plikten, som alltid är individuell. “Min plikt är min och det är jag, som skall göra den!“ Men den är ej isolerad utan tillhör ett lifssammanhang samt framträder ur innehållets synpunkt såsom samhällelighet. “Det andelif, som genomgående röjer sig i sedligheten, men skarpast i dess grundform plikten, utspringer ur samhället som sin rot, närmare ur hvad man med fog kallat det privata samhället, hvars grundtyp är familjen.“ Leder uppfattningen af sedligheten sålunda till begreppet om samhället, så leder den äfven nödvändigt fram till begreppet om ett i samhället framträdande öfvermänskligt väsen såsom grund till det lif, som bör lefvas, om än icke som förklaring af det, som faktiskt lefves. Kunskapen får icke något grepp på detta hvar-ken genom biologisk naturundersökning eller genom historisk dokumentsforskning. Det sker endast genom att människan finner en kvalitet i sitt eget personliga lif. Föremål för vetenskap kan denna kvalitet bli blott genom att ett moraliskt genis tolkningar af sina upplefvelser äfven af andra erkännas såsom måttgifvande.

Denna det inspirerade geniets centrala ställning gäller äfven med afseende på rätten men i särskildt eminent grad med afseende på religionen. Dess objektivitet grundlägges just af de inflytelser till samling, som utgå från geniet. Sedlighet, rätt och religion måste ses tillsammans och såsom värden knutna till samhällslifvet: sedligheten väsentligen till det privata, rätten dill det publika och religionen till världssamhället. Ur denna synpunkt ser man, huru religionen nödvändigt fortskrider till teism och lämnar panteismen bakom sig såsom en förgård.

Men i denna gestalt såsom samhällslif har religionen dock ej ännu blifvit fullt ut, hvad den för oss måste vara. Den77

har icke en ställning öfver timlighet och historia. Såsom ren kvalitet är den evighetslif, ej blott själslif och samhällslif. Utan detta vore den i själfva verket objektivt sedt en illusion. Religionen är ej blott gudstro utan odödlighetstro i form af evighetstro. Endast i transscendensens tecken kommer den fullt ut till sin rätt, endast där kan den vinna en afgörande seger.

För filosofen är detta emellertid ett problem och såsom alltid ett kunskapsteoretiskt problem. För att komma till rätta med problemet måste man utgå från det systematiska vetandet, d. v. s. vetenskapen och göra det till logiskt problem. Det vetenskapliga arbetet fördelar sig i tvenne riktningar: den matematiskt-naturvetenskapliga och den humanistiska. — Från något annan synpunkt får Norström en indelning i tre vetenskapsgrupper, nämligen den naturvetenskapliga, den matematiskt-logiska och den historiska. Men hans mening är, att naturvetenskaperna först genom matematisk behandling nå sin fulländning. — Den matematiska naturvetenskapen sträfvar hän mot ett system af klart fattade likheter, resp. olikheter. Dess sfär är den kvantitativa jämförelsens och relativitetens. De humanistiska vetenskaperna däremot ledas i sin forskning af en kvalitativ syn på verkligheten, och denna forsknings grundförutsättning är uppfattningen af ett absolut godt såsom ordnande enhet och måttstock. Hvad som här förutsättes såsom ett absolut godt är ingenting oerhördt utan helt enkelt den egna viljan. Erfarenheten af denna vilja bringas på ett skarpt begrepp. “Det jag vill är absolut, försåvidt jag vill det, och det absoluta är något, som är till för min vilja. I viljan ligger den yttersta förutsättningen för objektivitet på detta område. “

I själfva verket är viljan det sammanhållande, det syntetiska i all kunskap. Tanken söndrar, viljan förbinder. “Endast hon sammanhåller såväl ’den Bau der Welt’ som ’den Bau der Erkenntnis’. Det pregnanta uttrycket för en volun-taristisk eller, med ett nytt slagord, pragmatistisk kunskaps-lära ligger just i detta.“ Här är den afgörande grundtanken i Norströms kunskapslära. Men det gäller att ej förväxla denna pragmatism med den anglo-amerikanska, med hvilken78

Norström uttryckligen säger sig icke stå i någon förbindelse. För Norström gäller det att göra vetenskapligt allvar af den Kant-Fichteska läran om det praktiska förnuftets primat, .af hvilken lära de anglo-amerikanska pragmatisterna göra en naturalistisk karikatyr.

Då viljan visar sig vara det positiva och sammanhållande bandet i all vetenskap, kan det ej bli tal om jämbördighet mellan naturvetenskaper och humanistiska vetenskaper. De förra ha principen för vetandet utanför innehållet självt, “ty endast genom de velade och öfverenskomna måttenheterna i dessa vetenskaper kryper viljans syntetiska kitt in och blott på så sätt vinna de utifrån medel till samling och system“. De senare däremot ha från början den syntetiska och självverksamma tanken såsom princip, och deras uppgift är bearbetningen af ett tankefrämmande material ur synpunkten ändamål-medel. Under det att naturvetenskaperna uppenbart sträfva hän mot allmänna lagar, är de senares arbete en kamp mot det blott och bart generella och för det individuella. Men ingen vetenskap når det individuella. Det utgör just vetenskapens gräns. Däremot bor i de teleologiska vetenskaperna en grunddrift, som leder öfver gränsen in på ett annat område, konstens och i sista hand lifvets. Tankekampen om det individuella utmynnar i lifskamp, d. v. s. kampen om personligheten.

Personligheten är mer än individualitet, den är positiv egendomlighet och originalitet. Den är ett medvetande, som från sig utesluter generalitet och därmed rum, tid och föränderlighet. Till personligheten når man icke genom något begrepp eller någon begreppssyntes. Personlighet kan icke läras utan bara lefvas. Därför begränsar personligheten vetenskapen uppåt, alldeles som verkligheten gör det nedåt. Vetenskapen betyder vägen mellan båda. I personligheten så fattad nå vi fram till religionen. “Det personliga lifvets fullhet är religionen själf, som lämnar tiden, tankearbetet och vetenskapen under sig.“ Religionen är personlighetslif såsom en ny omedelbarhet, som kräfves af kulturarbetet men äfven visar utöfver detsamma. Den är mer än personlig-hetsbildning med dess kamp, vädjobana och mål. Den reli-79

giösa tanken måste fram till en öfvervärld, ett evigt existent personlighetsrike, inom hvilket religionens mål får ett obe-tingadt säkert fäste. Med det riket står eller faller religionen.

Men om vetenskapen på så sätt leder fram till och öfver i religion, hvad kan då sanning ha för betydelse? Hvad betyder den för religionen och hvad betyder den för vetenskapen? Problemet om huru evighetsriket kan bli föremål för kunskap beröres här helt flyktigt af Norström. Han hänvisar dels på distinktionen mellan väsen och företeelse, sådan denna distinktion förekommer hos Plato, Leibniz, Kant och Boström, dels på en sista vy öfver religionen, måttets. Fullföljandet af dessa tankar ha vi att af Norström vänta.

Kärnan i det föreliggande arbetet är däremot en djupsinnig undersökning af det vetenskapliga sanningsbegreppet och dettas sammanhang med verklighets- och frihetsbegrep-pen. Utrymmet tillåter tyvärr blott ett kort antydande af grundtankarna.

Förutsättningen för en fruktbringande behandling af det filosofiska sanningsproblemet är, att man hänför sanningsbegreppet till ett område, där det har otvetydig mening. Detta område är det teoretiska medvetandets område. “Kriteriet på sanning skiljer förnimmelser men icke känslor och viljeyttringar i motsatta grupper, skiljer de förra i sanna och falska.“ Men i en sådan formulering är icke det väsentliga sagdt. Tvärtom hotar här faran att alldeles förfela Nor-ströms egentliga mening. Förnimmelserna äro materialet, men först genom bearbetningen uppträder frågan om sanning eller falskhet. I självfva verket måste det teoretiska lifvet hänföras på det praktiska. Det är nämligen endast med af-seende på våra omdömen, icke omedelbart på våra förnimmelser, som sanningsbegreppet får någon mening. Men omdömen äro handlingar, äro arbete, och sanning är ingenting annat än den stämpel vi åsätta vårt arbetes produkter, när vi finna dessa motsvara, hvad vi med dem åsyfta. Därför heter det: “Ingen sanning är något, annat än för den, som vill något. Veta har mening och betydelse blott i förhållande till vilja. “ Därmed har sanningen fått sin rätta psykologiska plats.80

Filosofiens definitiva insikt i sanningens betydelse vinnes dock först genom undersökning af det verksamhetsområde, där sanningssynpunkten tillämpas. Det är vetenskapen, som, formellt sedt, är ett systematiskt frågande och svarande. Specialvetenskaperna rikta sig på realiteterna, filosofien åter riktar sig just på vetenskaperna, aldrig omedelbart på realiteterna. Som logik vill den ange kriterierna på och reglerna för riktighet hos vetenskapligt frågande och svarande. Som kunskapslära söker den kunskapens grundbetydelse, förutsättningar och gränser, alltså sanningens betydelse.

Vetenskapens historia företer icke bilden af ett ständigt fortskridande uppbyggande, så att svar lägges på svar

som sten på sten. Det finnes inga definitiva svar utan hvarje svar förvandlar sig i en ny fråga. Men däremot knyter sig fråga till fråga och så uppstår ett dialektiskt sammanhang, inom hvilket svaren få sin relativa giltighet. Det är den oförgängliga vinsten från Hegel, att vi ej längre söka objektivitet och sanning utanför relativiteten utan i relationen mellan tankarna, men dock i ett bestämdt sammanhang och i ett totalsammanhang. Detta totalsammanhang är en idé och uppgift. Det föreligger icke färdigt i den verkliga vetenskapen, som är ett oafbrutet sammanväfvande af frågor och svar, där svaren ständigt slå öfver i nya frågor. “I de stora af-görelserna och mätt med ett absolut kritiskt och därför också möjligast tillförlitligt mått röjer vetenskapen uppenbart sin verkliga styrka i den energi och den klarhet, hvarmed den frågar och i den försiktighet, hvarmed den — afhåller sig från att svara/4 — Genom förmedlingarna och frågorna når vetenskapen af sig själf aldrig fram till definitivt mål och svar. Men den filosofiska självbesinningen upptäcker i självfva krafvet på sanning det definitiva. Där ligger det nya faktum, inför hvilket frågandet stannar. Detta faktum är viljan, det praktiska förnuftet.

Men när empiristen gör halt inför fakta för att i dem finna den sökta fastheten och så liksom betraktar vetenskapen med dess frukter såsom en funktion af erfarenheten själf, glömmer han, att det aldrig finnes något “rent44 faktum, att idén alltid är med, för att ett faktum skall vara objekt81

för medvetandet. Vetenskapen afbildar ej verkligheten utan går till densamma för att ombilda den efter mått och normer, som icke kunna sökas i verkligheten.

Icke ens inom de beskrifvande naturvetenskaperna kan det realistiska sanningsbegreppet ha mer än en relativ och strängt taget blott förberedande och ur logisk synpunkt oegentlig mening. Beskrifningen visar sig, ju strängare den blir, såsom omgestaltning. Och de exakta vetenskaperna omforma sitt stoff till talvärden, som äro symboler för ett matema-tiskt-logiskt sammanhang, verklighetens väsen till skillnad från verkligheten själf. Verklighetens namn måste reserveras åt intryckens och varseblifningarnas omedelbart gifna, kvalitativa värld. De vetenskapliga begreppen äro sanna och just därför icke verkliga. Uppgiften för vetenskapen är att klargöra verkligheten genom sanningen, medan sanningen aflägsnar sig från verkligheten.

Att de historiska vetenskaperna icke låta fatta sig som någon verklighetsspegling är uppenbart. “Ren erfarenhet44 och 44ren verklighet44 finnas lika litet här som på naturvetenskapens område. Ja, utan att den kunskapande människan mäter stoffet med sina idéer och värdesynpunkter blir här alls intet historiskt objekt och än mindre något historiskt sammanhang. Antropomorfisering och personifikation äro medel för att göra verkligheten historiskt begriplig. Historien mäter handlingar och skeenden med ett kvalitativt mått, hvars källa alltid ytterst är individualiteten i personlig gestalt. Därför är historiens bearbetning af erfarenheten ledd af intresset för det individuella och har till uppgift att driva ut allt blott generellt genom att fatta det i dess betydelse hos och för den enskilde. Den ståndpunkten är klar och tydlig, men med den synes mig icke rätt kunna förenas den polemik Norström på ett ställe i sin bok riktar mot Rickert under framhäfvande af att all vetenskap söker lagar och formler för lagar. Om lagarna i historien, såsom Norström antyder, skola ha helt annat innehåll och vara af helt annan art än naturvetenskapens, så blir frågan närmast terminologisk och kan icke vara af betydelse för den sakliga frågan, huruvida man icke måste såsom Rickert — men äfven Bernheim, E. Meyer och

för öfrigt Norström själf — bestämma historiens uppgift såsom en individualiserande begreppsbildning i motsats mot naturvetenskapens generaliserande. För min del kan jag icke finna annat än att det verkar förvirrande att för historien uppställa som mål sökandet af lagar, då man i detta ord icke kan lägga den klara och bestämda betydelse, det har inom naturvetenskapen.

Resultatet af den logiskt-kunskapsteoretiska undersökningen kan helt kort uttryckas så: sanning kan blott sökas inom ett område, där en af viljan ledd verksamhet finnes och kan blott få mening med afseende på denna viljas mål. Sanning kan således icke betyda öfverensstämmelse med verkligheten, men ej heller en blott och bar öfverensstämmelse af tänkandet med sig självt, då man omöjligen kan stegra den negativa och formella logiska objektiviteten till reell. “Sanningen, fattad såsom objektivitet, är självbestämd makt till lif, och den sträfvande viljan till lif är blott fenomenet af denna makt. Objektivitet är därför en sida hos sanningen, som hvilar på visshet,

men inte tvärtom. Först härmed är idealismen genomförd på det kunskapsteoretiska området“.

Hvad betyder då verklighet på en sådan ståndpunkt? Verklighet är hvarken en på något sätt utanför medvetandet befintlig värld av väsen, såsom realismen vill, ej heller enligt Marburgerskolans uppfattning en produkt af syntetiska akter, utförda af något, som liknar förstånd eller medvetande, utan den är “den matrix, hvari kunskapens både subjekt, innehåll och form från början gömma sig eller äro nedsänkta, den dunkla bakgrund, mot hvilken kunskapsföremålen och kunskapsprocesserna uppträda och afteckna sig, utan att något slags iakttagelse eller härledning kan följa själfva öfvergången“. Verkligheten kan därför sägas vara en tanke, som ej är någon tanke, den är det hela såsom på en gång gräns för kunskap och dess ursprung.

Det råder enligt min mening intet tvifvel om, att den kritiska kunskapsläran måste bilda detta gränsbegrepp. Men kallar man detta gränsbegrepp verklighet måste man dock säga sig, att denna verklighet icke är den kvalitativa värld, som i det allmänna språkbruket betecknas såsom verklig-83

heten. Vår upplefda, kvalitativa och verkande verklighet är icke formlös och dunkel utan har form och klarhet, om den än möter oss med en oöfverskådlig mångfald af innehåll. Det är inom den verkligheten vi lefva och handla och det är den ensam, som ger oss material för vårt arbete, vare sig af teoretisk eller socialt praktisk art. För oss är varje annan verklighet ett begrepp — icke en verklighet — icke minst den af kunskapsteorien för all kunskap och uppfattning förutsatta “verkligheten“. Liksom den idealistiska kunskapsteorien konstruerar begreppet om ett “medvetande öfverhufvud“, så konstruerar den äfven begreppet om en “verklighet öfver-hufvud“. Det ena är det yttersta formbegreppet, en form utan allt innehåll, det andra är det yttersta innehållsbegreppet, ett innehåll utan all form.

När så det teoretiska och speciellt det vetenskapliga lifvet visar sig vara en form af viljelifvet, måste tydligen problemet om den vetenskapliga tankens aktivitet ses i sammanhang med frågan om det inres självständighet öfverhufvud. Det kan lösas blott “i samband med frågan om den aktivitet, i hvilken alla detta problems trådar sammanlöpa, det historiska problemet om viljans frihet“.

Detta problem får just genom vetenskapen sin mest tillspetsade form. A ena sidan framträder krafvet på viljans frihet såsom betingelse för det vetenskapliga arbetet, å den andra upphäfver det vetenskapliga tänkandet möjligheten att bejaka friheten. Norström upptager problemet endast från denna dess viktigaste sida, nämligen just såsom “en fråga efter de vetenskapliga hindren att antaga en fri vilja“. Vid denna liksom så många andra af vetenskapens svåra frågor beror den, som det synes, oöfvervinneliga svårigheten att komma till motsägelsefri lösning på bristfällig utredning af de föreställningar, hvarifrån man utgår. Logikens och kun-skapslärans första och mest afgörande arbete består just i en grundlig utredning af förutsättningarna för problemet. Jag kan här blott antyda de skarpsinniga analyser, genom hvilka Norström utfört ett verkligt befriande arbete inom ett af filosofiens grundgebit.

Determinismens invändningar mot antagandet af viljans84

frihet bero ytterst på att man dogmatiskt utgått från en naturalistisk syn på vetenskapen. Man har således icke insett, att naturvetenskapen blott är ett af flera metodiska förfaringssätt, hvilka var för sig äga sin bestämda giltighet ur en synvinkel vid verklighetens betraktande. Jämte det naturvetenskapliga finnes det äfven andra förfaringssätt, t. ex. det historiska. Men framför allt finnes det en mer omedelbar verklighetsuppfattning, som går före allt vetenskapligt arbete. Med af-seende på kausalitetsbegreppet visar sig den nämnda dogmatismen fullt utpräglad.

Det naturvetenskapliga kausalbegreppet i sin stränga form äger sin giltighet blott med afseende på en abstrakt värld af alltigenom kvantitativt bestämbara rörelseformer. Inom den världen gäller satsen: causa æquat effectum. Men med afseende på den kvalitativa verkligheten saknar den mening. Här är tvärtom verkan alltid olik orsaken. Att med stöd af den naturvetenskapliga kausaluppfattningen bestrida möjligheten af viljans frihet betyder endast, att man förväxlat vetenskapliga abstraktioner med konkreta verkligheter och således alls icke insett meningen med sin egen begreppsbildning. “Man kan“, säger Norström, “beteckna sammanblandningen af den abstrakt

hyfsade mekaniska processens rena nödvändighet med det konstaterade verkliga skeendets empiriska regelbundenhet såsom urkällan till det falska kausalitetsbegreppet och därmed till determinismen/4

Determinismen anser, att framtiden är i verkligheten fullt bestämd och således principiellt för intelligensen i sin helhet beräknelig. Men det verkliga intar alltid en hypotetisk ställning i de matematiskt-naturvetenskapliga räkningarna. Man kan aldrig komma längre än till detta: om det eller det inträffar, så måste vi ovillkorligen tänka det i dessa allmänna former. En strängt determinerad framtid är alls ingen framtid. Upphäfves tillfälligheten, upphäfves äfven skillnaden mellan förtid och framtid. Tiden är då ej längre formen för det empiriska skeendet utan blott ett visst abstrakt formeleller talvärde.

Det är så långt ifrån att naturvetenskapen, om den rätt förstår sig själf, utgör en instans mot indeterminismen, att85

den tvärtom för sin egen mening fordrar friheten. Naturnödvändigheten gäller, men är icke en verklighet, och den gäller blott inom den “ natur “, som genom naturvetenskapen isoleras. Naturnödvändigheten h vilar därför på ett val, bakom hvilket friheten alltid står. Den är ett blott och bart betraktelsesätt, giltigt inom en viss utsträckning, och har bredvid sig eller rättare öfver sig det lika giltiga indeterministiska eller teleologiska. Det senare betraktelsesättet är vidare, ty naturvetenskapens giltighet grundar sig ytterst på intet annat än på dess ändamålsenlighet.

Det ändamål, som det här är fråga om, är ett universellt ändamål, lifvet. Den vetenskapliga tanken står i lifvets tjänst och dess sanning utgör ett tecken på närvaro af den lifsmakt vi kalla kultur. Naturen får sin mening i kulturen och kulturen sin i ett inre men dock universellt lif. Sanningen är lifsvärde. Till medvetande kommer det universella lifvet i religionen. Och i den religiösa symboliken mötas vi af icke blott ett religiöst sanningsproblem utan af sannings problemet i dess totalt afgörande form.

På de föregående sidorna har jag sökt skissera grundlinjerna i Vitalis Norströms senaste bok, rik som den är på nya och djupa tankar. För att rätt inse, hvilken betydelse dessa tankar ha, måste man gå till ett studium och ett allvarligt studium af boken själv. Att Norströms filosofi utgör inledningen af en ny period i det svenska tänkandets historia var mig visst redan af hans föregående arbeten. Det nya arbetet ger emellertid ett klarare och mer genomarbetadt uttryck åt det självständigt nya än något föregående. Hvad inflytande kan- en bok som denna få? Norström själf ger i inledningen ett ganska pessimistiskt svar. Visst är, att en tankebyggnads yttre öde icke beror ensamt hvarken på hur djupt dess grund blir lagd eller på huru fast och djärft den reser sig i höjden. Möjligt är ju alltid, att bildningen i sin gång genom tiderna låter denna byggnad stå vid sidan som ett visserligen vördnadsvärdt men för lifvet likgiltigt monument af mänsklig sträfvan. Dock är all sådan pessimism i det här fallet onödig. Det är nämligen så, att denna filosofis problem äro i allra egentligaste mening lifsproblem, problem,86

som vår bildning ej kan gå förbi, så länge kritisk självbesinning är ett värde och kännes som ett behof. Och behofvet af en kritisk kulturfilosofi, det har Norström väckt hos oss. Det torde slutligen icke längre vara något tvifvel om, att den allmänna, bildade meningen i vårt land i Vitalis Norström ser Sveriges ledande och främste filosof.

(D. N. Sv. 1913, s. 133-144.)VITALIS NORSTRÖMS “TANKAR OCH FORSKNINGAR*.

Ett växande intresse för filosofiska frågor tror jag att man, glädjande nog, kan konstatera i Sverige. Hur djupt detta intresse går, hur pass det bottnar i starkare intellektuella och kulturella behof är icke godt att säga. Men man behöfver icke vara öfverdrifvet pessimistisk, om man ändock nödgas erkänna, att filosofien så långt ifrån är modern och populär, att den helt visst är rätt otidsenlig.

Om man nu icke i längden kan undvara en mer allmän öfverblick öfver verkligheten och kulturen, en något så när sammanhängande lifsuppfattning eller “världsåskådning", så finnes det ju långt billigare och bekvämare sätt att nå därhän, än att gå filosofiens mödosamma och riskabla vägar. Yi svenskar äro nog särskildt illa förberedda eller tränade för de andliga strapatser, som kräfvas för att nå de höga tanketoppar, där det kan bli fråga om att få

en filosofisk öfverblick. Vi äro illa förberedda genom arten af vår skolbildning — icke minst den akademiska.

Och dock synes en renässans af det filosofiska intresset kunna hos oss konstateras. Ett mera filosofiskt tänkesätt kräfves utan tvifvel af den mera mognade kulturen, som i och öfver den alltjämt stegrade splittringen söker enhet och öfverblick, och det näres af en rikare, starkare och med de allmänna kulturintressena intimare förbunden filosofisk litteratur.

Till denna litteratur höra framför allt Vitalis Norströms skrifter. Den för några månader sedan utkomna samlingen filosofiska uppsatser, under titeln Tankar och forskningar,88

bör särskildt äga förutsättningar att icke blott vinna fackmannens intresse och uppskattning utan äfven just finna vägen till en bredare publik.

Den framställer med utsökt klarhet dels några af den moderna filosofiens hufvudproblem, dels några bilder af franskt modernt tänkande, på samma gång den ger ett intressant bidrag till förståelsen af Norströms eget filosofiska arbete, dess historiska anknytningar och systematiska struktur. Det kan naturligtvis icke vara fråga om någon fullständighet, hvarken med afseende på den moderna filosofiens former och problem eller med afseende på Norströms egen tankebyggnad. Hvad vi få är karakteristiska exempel på modernt filosoferande och några afgörande grunddrag hos den kritiska filosofien, sådan Norström sträfvar att utveckla den, gifna med sällsynt precision och klarhet.

Då jag nu vill försöka att i korthet ange det principiellt viktiga, som denna samling ger oss, utgår jag från uppsatsen Personlighetsprincipen. Personligheten är centralbegreppet eller såsom Norström säger den arkimediska punkten i den Boströmska filosofien. Det är därför också klart, att den punkten är den bästa möjliga att välja för att demonstrera sammanhanget och motsatsen mellan den Boströmska och den Norströmska filosofien.

Men personligheten är icke blott den Boströmska filosofiens centralbegrepp. Hvarje genomförd lifsåskådning måste ta ställning till personligheten. Genom att ge akt på huru en filosof uppfattar personligheten kan man, måhända bättre än genom något annat, få fram det afgörande i hela hans tänkande — detta naturligtvis ej blott, när filosofen ger personligheten en positivt central ställning såsom Boström gör, utan lika mycket, när han betraktar densamma som en rent efemär och objektivt betydelselös föreställning såsom Felix Le Dantec.

Det ligger nära till hands att i personligheten betona framför allt det individuella. En sådan individualism är modern. Personlighétsvärdet är individualvärdet, och såsom “person-lighet“ kräfver den enskilda människan sin rätt till själfhäf-delse. Men en sådan indiidualismv och subjektivism är all-89

deles främmande för den svenska personlighetsfilosofien. Boström och efter honom Sahlin mena med det personliga ingalunda mänsklig individualitet utan vidare. Det personliga, som enligt dem är “det högsta i historienär icke den psykologiska individen. Den andligt nakna, all samhälls-och gudsbestämdhet afklädda människan var för dem ingalunda det högsta, ja, icke ens hög. Deras personlighet är samhällsanden och ytterst gudsanden. Människan är icke personlighet af naturen utan blir det blott, om och i den mån hon genom pliktuppfyllelse, genom lydnaden för lag och rätt gör sig delaktig i eller till organ för förnuftet. Här springer skarpt i ögonen motsatsen mellan den gängse “moderna44 personlighetsprincipens subjektivistiska och individualistiska godtycke och personlighetsfilosofiens idé om “det personliga lifvet såsom ett öfvergripande andelif, ett samhällslif med andlig och öfvermänsklig enhet, som organiskt sammansluter den växel verkande mångfalden af individer44.

Hos Boström blir dock personlighetsbegreppet, hur afgjort han än skiljer undan all individualism, icke tillräckligt kritiskt sofradt. Boström står på en intellektualistisk och begrepps-realistisk ståndpunkt. Grundbristen är, såsom Norström säger, att Boström så ensidigt såg på personlighetens begrepp. “Om han insett, att allt begrepp i sista hand kommer till korta, när det vill loda personlighetens djup, så hade han säkerligen stannat vid en blott och bar känsla af allt personligt innehåll såsom princip. 'Svårigheterna ökas och gåtorna bli flera, ju mera vi närma oss de individuella totaliteterna’, säger Höffding med all rätt. Om Boström fullt insett detta, hade mycket kunnat

undvikas, som det kritiska nutidsmed-vetandet finner mindre tilltalande hos honom i vetenskapligt afseende.44

Den uppgift, som måste lösas för att nå en kritiskt välgrundad ståndpunkt, visar sig vid en mer genomgående logisk och kunskapsteoretisk granskning vara uppgiften att öfver-vinna intellektualismen och den med densamma intimt förenade begreppsrealismen och naturalismen. Den viktiga och intressanta uppsatsen Intellektualismen är ägnad lösningen af de problem det här gäller.90

Vår tid är utprägladt intellektualistisk, om än de sista decennierna uppvisat en betydelsefull brytning inom det vetenskapliga tänkesättet. Vår kultur, säger Norström, igenkännes sålunda lättast därpå, att den afgjordt ställer sig under vetenskapens ledning med tillbakavisande af religionen. Hur man nu närmre skall uppfatta och bedöma, hvad som ligger i denna tro eller öfvertro på vetenskapen såsom den enda rätta och pålitliga ledaren under lifvets alla färder och strider, det finner man, när man besinnar, att den vetenskap, som åsyftas, är naturvetenskapen. Därför måste undersökningen och kritiken sätta in just i den punkten. Frågan blir: finnes det en självständig humanistisk vetenskaplighet, som icke, så långt den gör skäl för namnet, öppendagligt eller fördolt endast efterapar naturvetenskapen, utan som verkligen har egna uppgifter och går egna vägar.

Naturvetenskapen karakteriseras bäst såsom efterforskan-det, upptäckten och formuleringen af lagar. Naturen är, såsom redan Kant uttryckte tanken, tingens tillvaro, såvidt den bestämmes af allmänna lagar. Den stränga och fullgångna naturvetenskapen söker att i abstrakta formler ge uttryck åt lagarna. Det gäller emellertid att undvika det ödesdigra misstaget att i lagarna se orsaker till förändringar. Naturvetenskapen ger i sin fulländning blott den abstrakta formeln för det konstanta i växlingen, men den ger oss aldrig svar på frågan hvarför utan strängt taget endast på frågan huru. Är det nu riktigt att naturvetenskapen arbetar med kategorien lag och icke med kategorien orsak, så ha vi här den punkt, där naturalismen visar sin otillräcklighet. Frågorna efter det verkliga skeendets hvarifrån och h varthän, särskildt inom det mänskliga kulturlifvet, frågorna efter orsak och ändamål, icke blott faktiskt ställas och besvaras, utan de äro uttryck för ett legitimt, omistligt mänskligt förnuftsintresse. Det är en uppenbar logisk petitio principii att frånkänna de humanistiska vetenskaperna självständig giltighet med hänvisning på naturvetenskapernas ensamrätt till vetenskaplig metod och fortgång.

Låter man sig emellertid icke skrämma af naturalismens stolta later och djärfva anspråk utan fördomsfritt går till logisk granskning af det faktiskt föreliggande vetenskapliga91

arbetet, finner man inom de humanistiska vetenskaperna användningen af de för dem egendomliga kategorierna orsak och ändamål och bearbetningen af ett för dem eget material. Andevetenskaperna måste hålla sig till en verklig inre erfarenhet. De bearbeta känslo- och värdeomdömen till sammanhang och enhet, under det att naturvetenskaperna ha att göra med åskådningsomdömen. Intellektualismen söker verklighetens kärna inom objekternas eller föremålens åskådliga värld och kommer därför, utsträckt äfven till det andliga lifvets område, att söka objektivera äfven medvetande, själ och ande till föremål för medvetandet, utan att ha en aning om att sådant tal har lika mycket mening som en fyrkantig cirkel eller ett stycke järn af trä.

Här kunna vi liksom sätta fingret på den afgörande punkten. “Intellektualismen fattar sanningen såsom, finare eller gröfre, bild af verkligheten, alltså såsom en art objektiveran de föreställningssätt, sak samma om det föreställda har empiriskt eller metafysiskt ursprung, om föreställningen vill samla och återgifva jordiska eller himmelska ting.“ Det är just detta begrepp om sanning såsom en afbildning af verkligheten, som är grunden till den dogmatiska begränsningen, som omöjliggör förståendet af andevetenskaperna, speciellt filosofien, ja, som konsekvent leder till det naturvetenskapliga tänkandets egen — obegriplighet.

Andevetenskapernas sträfvan att ge uttryck åt det allmängiltiga på känslans område måste te sig långt mindre orimlig, när man väl en gång insett, att de naturvetenskapliga begreppen inga afbildningar äro af verkligheten utan liksom alla begrepp innebära en verklighetens eller, vidare sagdt, materialets omformning för lifvets och kulturens ändamål.

Ett nytt kritiskt sanningsbegrepp, som är nog vidt att icke från sanningens delaktighet utestänga någon form af forskning och kunskap och nog djupt att nå till fast botten trots alla sanningars genomgående relativitet, kräfves

.med nödvändighet af den moderna, filosofiska kulturen. Sättet att arbeta oss fram till detta sanningsbegrepp har visats af Immanuel Kant.

Med utomordentlig klarhet och precision har Norström i uppsatsen Kant och Yi skildrat Kants betydelse för den mo-92

derna filosofien. Efter en kort och skarp karakteristik af Kant, sammanställd med sina tre stora efterföljare Fichte, Schelling och Hegel, uppställer Norström frågan: “Huru bör

vår filosofiska samtid ställa sig till Kant?“ Och han svarar: “Vi ha att lära af Kant, att filosofiens kärnproblem ligger innelyckt i frågan om den objektiva sanningens natur och väsen och att denna vetenskap själf utgör en universell kun-skapsförklaring i förening med kunskapsbeskrifning, ut ifrån hvilken undersökning om kunskapen sprides det enda ljus, som från vetenskapen kan falla öfver hela verkligheten. Har man fått det greppet om filosofiens uppgift, då är man också på samma gång idealist i ordets enda möjliga vetenskapliga betydelse. Men hvarje direkt och okritisk universallära om verkligheten måste taga den som ett framför liggande undersökningsobjekt, hvarmed man kommer in på naturvetenskapliga frågeställningar, hvilka aldrig någonsin kunna tilllämpas på verkligheten in toto et tanto utan alltid innebära specifikation.“

En epokgörande, en oändligt befriande kraft låg i Kants principiella uppfattning af det filosofiska tänkandet, men i utförandet stelnade kraften åter i förbindelsen med de oupplösta, nedärfda tankeformationer, som Kant utan vidare öf-vertog för att bygga sitt “ system “. Det viktiga, det enda af-görande hos honom ligger därför icke i resultaten, utan i arbetet, icke i svaren utan i frågorna.

Resultatens otillfredsställande art märktes ock snart nog och hans närmaste efterföljare sträfva efter en ny- och ombildning. Men den oförnekliga fortgången är hos dem så förbunden med ensidighet och återgång på äldre dogmatiska frågeställningar, att af Kants universella och kritiska kun-skapslära snart nog ingenting förmärkes i epigonernas konstruktiva, metafysiska system.

Ur den dogmatiska slummern väcktes man åter genom ropet: Zuruck auf Kant! Otto Liebmanns maning följdes snart med allt större ifver och framgång. Det gäller nu att göra Kants filosofi till ett system — med en princip och en blick, utan att förlora det ringaste af den kritiska hållningen. Filosofi är och förblir kritisk kunskapslära, alltså värdelära. Man återgår till Kant ej för att stanna, där han stannade,93

utan för att fullfölja hans kritiska verk. Det är, menar Nor-ström, väsentligen trenne rättelser med afseende på Kants förutsättningar, som måste göras. För det första måste man göra sig af med dualismen mellan “tinget i sig“ och medvetandet eller mellan innehåll och form i kunskapen. För det andra kräfves en pröfning af medvetandets aktivitet och produktivitet, så att man inser, huru dessa härleda sig från den med det “teoretiska “ oskiljaktigt förenade känslo- och viljebestämdheten men icke från detta själf. Slutligen gäller det för det tredje, att “göra fullt allvar af ’det praktiska förnuftets primat’ hos Kant genom att låta detta primat skarpt framträda såsom princip inom självfva kunskapsläran d. v. s. genom att låta värdebegreppet behärska denna lära. Kunskapsläran måste i sista hand blifva värdelära. Det på kun-# skapen närmast tillämpliga värdet är nu vissheten. Och objektiviteten måste ytterst grundas på vissheten, icke tvärtom. Annars öfvervinnas aldrig realismen och naturalismen i sina sista smygvrår och mest förvillande förklädnader“.

Så vidgas kunskapsläran till personlighetsfilosofi utan att någonsin upphöra att vara kritisk värdelära. Sanning har mening blott i det personliga lifvet. Men här är framför allt af nöden att icke förvillas af någon subjektivistisk tolkning af personligheten. Sanningssökandet får icke befrias från dogmatisk realism för att blott falla offer för en subjektivistisk sofistik. Det skall, såsom Norström säger, dragas in i lifsströmmen, men “icke i den enskilda personlighetens smala och grunda utan i folkens, tidsåldrarnas och kulturernas breda och djupa ström. Det afgörande i sanningen är ingalunda den enskildes visshet utan det visshetsmått, som mäter tidens behof och tillfredsställer dem“.

En sådan personlighetsfilosofi har en historisk blick på kunskapen. Alla sanningar äro relativa och deras allmängiltighet och nödvändighet är historisk och kulturell, men sanningen upplefves blott i känslan af det

obetingade, i vissheten om förnuftet. “Vissheten om förnuftet utgör det mänskliga lifvets högsta värde, ja det värde, som håller alla andra vid makt. Det är om detta värdes bestånd, lifvets strid ytterst rör sig. Egentligen saknar all annan strid det verkliga all-94

varet. Men i den striden deltager filosofien som en ytterst viktig medkämpe, och den, som icke ser filosofien i ljuset af denna strid, saknar blick för dess egentliga betydelse/4

Jag har särskildt uppehållit mig vid de tre uppsatserna Personlighetsprincipen, Intellektualismen och Kant och Vi, då dessa synas mig vara filosofiskt mest betydande och ge en god och skarp teckning af Norströms eget tänkande. Den, som vill grundligare lära känna den Norströmska filosofien bör framför allt studera: Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?, Naturkunskapens självbesinning, Tankelinier och Religion och Tanke.

Om nu Tankar och Forskningar icke blott lästesmed det intresse innehållets värde fordrar utan äfven väckte behof af ett fördjupande och vidgande af detta studium, då tror jag, att den aversion mot allt hvad filosofi heter, som Nor-ström icke utan bitterhet talar om såsom rådande i vårt kära fädernesland, skulle öfvervinnas. Det kan knappt förnekas, att bland de “bildade44 i vårt land en okunnighet om filosofi råder, som näppeligen torde finnas i andra länder. Att icke alls veta vad filosofi är, anses, långt ifrån sällan, som tecken på att vara riktigt avancerad. Men sådant hämnar sig och följden är såsom Norström säger i slutet af uppsatsen om Nutida franskt tänkande, att hos oss “finnas knappt gemensamma riktningar eller ens tendenser utan blott en massa hufvuden, fastän bland dessa visserligen många lärda, skarpsinniga, ja geniala. Men nära nog hvart och ett drifver sin egen synpunkt så till den grad på bekostnad af samling och öfverblick, att allt tal om en egenartad svensk bildning fullkomligt saknar aktuell mening. Vi äro ett folk, som det fattas viktiga inre betingelser att vara ett folk.44

Ju mer insikten om vår kulturs splittring sprides och känslan af det olidliga i en “bildning44 utan enhet och stil skärpes, ju förr kommer renässansen. I den har filosofien sin gifna ledande ställning. Som jag förut sagt, har väl redan en brytning åtminstone börjat inträda inom tänkesättet, en brytning med det ofilosofiska, dogmatiskt naturalistiska tänkandet. Och att så skett, därför ha vi i väsentlig mån just Vitalis Norström att tacka. (D. N. Sv. 1916, s. 413—418.)VITALIS NORSTRÖMS POSTUMA ARRETE “OM VILJANS FRI HET

Det var under arbetet med frihetsproblemet, detta filosofiska problem, med hvilket Vitalis Norström under sin vetenskapliga bana ofta sysslat, till vilket han städse återkommit och som han sökt att allt djupare genomtränga, allt mer omfattande behandla, som han möttes af den stora befriaren, döden.

Hans lif var en frihetskamp, en kamp för det inre, det förnuftiga lifvets rätt och frihet. I hans vetenskapliga gärning är därför ock frihetsidén dominerande och därigenom sammanhör han med all stor och egentlig filosofisk spekulation.

Frihetsproblemet är i egentlig mening ett filosofiskt centralproblem. I dess bearbetning framträder mer än i något annat den filosofiska begreppsbildningens principiella riktning och struktur. Det utgör en sannskyldig hränn- och brytningspunkt för såväl den teoretiska som den praktiska filosofiens tankestrålar.

Vi ha visserligen i modern tid uppleft en viss likgiltighet för detta problems teoretiska behandling. Men däri ligger intet annat än öfverhufvud bristande intresse för filosofiska tankemödor och bristande filosofisk bildning. Den länge i modernt tänkande dominerande naturalismen har endast haft förtroende för den naturvetenskapliga begreppsbildningen och har därför i ensidig och okritisk syn på vetenskapens uppgifter och metoder velat se i sysslandet med detta problem en ohjälplig efterblifvenhet, såvidt man icke i naiv förtröstan, från vilken allt kritiskt tvifvel var främmande, framlade determinismen såsom vetenskapens självklara konsekvens.96

Men en växande kritisk självbesinning, icke minst bland det naturvetenskapliga arbetets målsmän, jämte ett ökat intresse för kulturlifvets, in specie det etiska och religiösa lifvets företeelser och behof, har återgifvit frihetsproblemet dess centrala ställning bland de vetenskapligt filosofiska frågorna.

Gentemot dem, som mena, att redan under de gångna generationerna all must blifvit pressad ur de tankar, som kunna anföras för eller emot viljans frihet, och att ingen ny förkämpe för den ena eller andra uppfattningen numera kan göra annat än upplifva uttorkade och förlegade argument, framhäfver William James, att detta är ett

radikalt misstag. “Jag känner icke till något ämne44, säger han, “som är mindre utslitet eller något, där en uppfinningsrik ande har bättre möjlighet att öppna nya banor44.

Icke blott filosofer utan äfven alla andra, för hvilka klarhet öfver lifvets och kulturens outtömliga gestaltningar, deras mål och vägar, är ett behof, som icke kan stillas endast genom att allt göres till “natur44 d. v. s. genom att reduceras till mekaniska eller energetiska ekvivalenser enligt generella lagar, alla dessa måste i frihetsproblemet se ett verkligt lifs-prohlem. Här gäller det, såsom Karl Joel säger, filosofiens medelpunkt, emedan det gäller kulturens, lifvets, öfverhufvud världsskeendets medelpunkt.

Vitalis Norström har också sökt samla sina filosofiska tankar omkring detta problem och han har, såsom utgifvaren af hans sista verk säger, därmed tänkt sig att lämna “sitt andliga testamente44. Tyvärr fick han icke själf föra detta arbete till slut. Det var hans afsikt dels att göra en sista öfverarbetning, dels att skrifva ett nytt kapitel 44om religionen och förord jämte slutbetraktelser44. Här skulle han, enligt meddelande till utgifvaren, komma 44att tillägga mycket, som aldrig förr blifvit sagt, här skulle följa en belysning af religion, gudsbegrepp m. m. som kompletterade alla hans föregående uttalanden och visade hela hans tankearbete som en obruten kedja.44

Däraf blef intet. Döden kom och ryckte pennan ur hans hand. Så har därför hans sista verk fått utgifvas ofullbor-dadt och utan den sista genomarbetningen. Det saknar det97

avslutande krönet, och det ter sig såsom mera sammansatt än verkligen sammanvuxet till ett helt. Den senare bristen är dock av formell art. Vid studiet finner man, att de olika delarne sammanhöra i en enhetlig och konsekvent tankebyggnad.

Vad är det nu, som är problematiskt i tanken om viljans frihet? Vad är problemet? Problemet är, säger Norström, icke detta: “finnes det en fri vilja? utan detta: hur är valfriheten möjlig, då den är ett faktum, och huru skall den förklaras? Alla bevis för eller mot äro egentligen humbug. Man varken bevisar eller bevisar omkull fakta, som vi alla uppleva. “

Detta kan synas vara att göra sig saken allt för lätt. Man dekreterar eller, som det heter, “konstaterar^ faktum av något. Därmed ställer man det utanför området för stridiga teorier. Det kan sedan blott bli fråga om, huru det kan tänkas tillsammans med andra fakta och huru det skall kunna förklaras. Men det kan naturligtvis icke upphävas genom teorier, framför allt icke av sådana, som bildas för att förklara andra fakta. Ingen vetenskap kan varken sätta eller upphäva fakta. De måste erkännas. Som utgångspunkt för allt vetenskapligt arbete ligger ett faktiskt erfarenhetsmaterial. Till detta material kommer icke vetenskapen genom någon bevisning utan från det utgår den. Nu tror jag man måste obetingat gå med på, att friheten hör till vetenskapens material — från annan synpunkt även dess förutsättning — och icke till dess varken produkter eller verktyg. Den tillhör det faktiska, den tillhör livet. Men ändock! Det finnes intet logiskt naket faktum. Varje faktum är nämligen, just så vidt det är ett faktum, ett logiskt format faktum eller rättare ett logiskt format innehåll. Och därför kan ju också sägas, att allt faktiskt redan är teori. Ett konstaterat faktum är ju uppenbarligen ett tänkt faktum och där föreligger alltså en teoretisk akt, vars mening och giltighet filosofien aldrig kan undandraga sig att kritiskt pröva.

Själv har Norström programmatiskt karaktäriserat sin undersökning, då han säger: “Det kan icke bli tal om någon riktig och tillfyllestgörande utredning av viljefrihetens väsen utan

7—211185. Skrifter.98

att denna frihet ses både perspektiviskt och dialektiskt. Perspektivet måste vidare vara fullständigt, så att man börjar med brytpunkten mellan det döda och det levande, varvid man har att uppvisa de resp. artkaraktärerna. Från det levande har man sedan att övergå till det själiska såsom höjande sig över den enbart biologiska sfären. Därpå har man att konstatera de olika viljeskikten inom psyke, driftens och instinktens, begärets och den egentliga viljans skikt. Men det räcker absolut icke att stanna vid denna gradskala eller denna vy över former, utan man måste fram till viljans bestämdhet av högre enheter än de mänskliga, skall man få syn på det inre väsendet i viljefriheten och skall denna icke te sig som en orimlighet eller ett under. Man måste med andra ord ta

med viljans art och innehåll i sin undersökning, för vilken art det för oss gripbara och meddelbara karaktäristiska ligger i enhetligheten. Och vid ingen annan enhet kan man stanna än vid den högsta, den allt omfattande, som ur verklighetssynpunkt ter sig endast såsom levande personlighet, ur värdesynpunkt som ideal.“

Det dialektiska visar sig däri, att viljan såsom blott och bart mänsklig under sin fortgående strävan att hävda sin självständighet gentemot motiven och innehållet arbetar ut sig till tom form och därmed till negation av sig själv. Över tesen och antitesen når viljan endast genom övergång till nytt område, det etiskt-religiösa livets, där nytt innehåll ger möjlighet till en både positiv och real frihet.

Så ställer oss problemet om viljefriheten här inför ett val mellan naturalism och supranaturalism. “Frågan reducerar sig ytterst på detta: är jag en blott och bar naturvarelse eller är jag något mera? Teoretiskt lär den frågan ej kunna besvaras, ty svaret* kräver onekligen en särartad upplevelse, ny erfarenhet, alltså en erfarenhet, som sedan kan och måste teoretiskt tillgodogöras, d. v. s. klaras, fixeras och ordnas.“ Filosofien har dock just att visa, huru detta “teoretiska tillgodogörande44 kan ske. Det gäller vid problemet om viljans frihet, såsom Heinrich Gomperz säger, den rent teoretiska frågan, under vilka begrepp ett givet komplex av bekanta fakta ändamålsenligt skall underordnas. Är nu friheten den99

kategori, genom vilken en särartad upplevelse, en ny erfarenhet blir till för människan, så ställes här för filosofien det problemet: vilken betydelse har detta begrepp och vilka äro betingelserna för dess giltighet?

Utgångspunkten för undersökningen är frågan om livets ställning och art inom naturen. Den filosofiska naturalismen strävar att utplåna skillnaden mellan livet och det livlösa. Alla företeelser betraktas monistiskt såsom fysiskt-kemiska energiförändringar. Vore nu detta betraktelsesätt ej blott ett betraktelsesätt utan den fullständiga sanningen, vars alternativ vore osanning, så funnes tydligen ingen plats för friheten. Gent häremot vill Norström uppvisa, att i livet kommer något nytt till. Detta nya, som visserligen framgår ur men dock höjer sig över de fysisk-kemiska processerna, röjer sig framför allt i formen av organisation med näringsprocessen och regenerationen. Livsprocessens självreglerande och själv-förnyande princip kan benämnas “själen“. Men det psykiska höjer sig även över det rent biologiska och garanterar obestridligen ett verklighetsområde, där företeelserna aldrig enbart kunna ställas under lagarne för de rent kvantitativa kausal-ekvivalenserna och energiens konstans.

Norström ansluter sig här till Wundts uppfattning, att det materiella substansbegreppet, som tjänar såsom hjälpmedel för vår kunskap om naturföreteelserna, förlorar varje betydelse för kunskapen om det andliga livet. Här gäller icke ekvivalensprincipen utan dess motsats, principen om den andliga energiens tillväxt. Tillämpad på viljan innebär denna princip, att viljehandlingens följder visserligen äro de-terminerade av psykiska orsaker men att de icke innehållas i orsakerna. Verkningarna äro här alltid något annat och mer än orsakerna. I denna det psykiska livets tillväxt i energi ser Norström den första betingelsen för viljans frihet. “Utan antagande“, säger Norström, “av att en tillväxt i energi försiggår i människolivet, finnes ingen möjlighet för viljans ’frihet’, som för det första betyder makt, för det andra tillväxt i makt.“

Men i själslivet självt finnes ett yttre och ett inre, material och form, mångfald och enhet. Och själslivet karaktäriseras100

just av att i det framträder en absolut ny och oförklarlig enhet i förhållande till en i sig disparat mångfald. De psykiska funktionerna äro yttringar av en alldeles egenartad, för naturvetenskaperna oåtkomlig förmåga, genom vilken de just erhålla sin särart: syftningen på jaget. Men jaget åter har sitt egentliga uttryck i viljan. Förnimmelser och känslor tillhöra jaget genom viljan. Det är därför viljan, som framför allt representerar den psykiska enheten, om än denna enhet mera ligger i målet än i startpunkten.

I själva verket ha vi genom den sista tanken redan lämnat den rent psykologiska synpunkten. Fullt klart blir detta, när den psykiska enheten karaktäriseras såsom en värdeenhet, ett ideal. “Värdet — det är viljan — bildar den hake, varpå allt mänskligt hänger i vår existensform. Därpå hänga även medvetande och känsla“. Det är en äkta Kantisk tanke den, att frågan om friheten innerst icke är en fråga om ett “vara“ utan om ett “böra“, icke en fråga,

huruvida viljan är innesluten eller icke innesluten i ett kausalsammanhang, utan en fråga, huruvida för viljan finnes ett värde, som är ursprungligt och icke härledt.

Naturalismen — Norström låter denna ståndpunkt företrädas av Spencer — känner icke något av det yttre oberoende innehåll i den mänskliga viljan. Den ser i det etiska livet en biologisk anpassningsprodukt och måste därför neka, att i den mänskliga viljan finnes något av allt yttre oberoende. Utförligt uppvisar Norström, att denna åsikt är vetenskapligt ohållbar samt att den vetenskapliga etiken måste utgå från plikten såsom allt etiskt livs grundfaktum. I plikten uppleva vi det inre livets obetingade krav. Här är livet verkligen oberoende av allt yttre, är autonomt. I detta autonoma, rent inre liv har friheten sitt ursprung, ty det är “ju alldeles ingenting annat än det rent inre livets makt att röja sig i det yttre. “

Så fort man emellertid fortskrider från tanken om det inre livets självständighet och oberoende av allt yttre till tanken om dess makt att röja sig i det yttre, så mötes man av en annan svårighet. Här är det naturalismen i form av mekanistisk verklighetsuppfattning, som nekar frihetens möjlig-101

het. “Naturalisterna påstå: viljan kan omöjligen vara fri, d. v. s. självständig orsak till empiriska förändringar, enär alla empiriska förändringar hava fysiska orsaker inom eller utom hjärnan. Alla empiriska fenomen äro former av aktuell eller potentiell energi, av kinetisk energi eller lägets energi, varje empiriskt fenomen står i oavbrutet och fullständigt bestämt sammanhang med andra empiriska fenomen a parte ante och a parte post“. Om alla förändringar gäller satsen: causa aequat effectum. Ekvivalensprincipen och lagen om energiens konstans synas nu lägga ett oöverstigligt hinder i vägen för antagandet av viljans frihet.

Norströms argument mot den teoretiska naturalismen synas mig vara av rätt olika värde. De äro till stor del hämtade ur tidigare arbeten, dels ur “Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?44 dels ur “Religion och tanke44. Det från Cartesius hämtade argumentet, som går ut på att viljan skulle kunna inverka på rörelsernas riktning, enär riktningen icke alls har med energiens kvantum att skaffa, har Norström visserligen även i boken om “Viljans frihet44 repeterat men med den anmärkningen, att det icke synes bindande. De föregående orsakerna bestämma såväl riktningarna av de efterföljande rörelserna-verkningarna som dessas energimängd eller arbetsförmåga.

Men är det så, då måste även alla de argument, som anföras för att göra det tänkbart, att psykiska faktorer kunna påverka fysiska system, det må vara med avseende på energiens kvantum eller kraftens riktning, förlora all giltighet. Utlösning av potentiell energi är själv ett fysiskt arbete, huru ringa det än må vara. Det är sålunda varken ur ekvivalensprincipens eller ur energilagens synpunkt likgiltigt, “om en ande, en vilja, utlöser den i krutet liggande energien, eller den nedfallande hanens mekaniskt arbetande kraft gör det“.

Även om man säger, att energilagen gäller icke om naturen utan blott inom naturen, så ligger dock, såsom Natorp uttrycker det, i energi tanken “det postulatet, att alla naturens räkningar bestridas ur en enda sista fondi det att vid varje övergång från en form av verkan till en annan (t. ex. från värme till rörelse, rörelse till värme) det måste finnas102

till sist något identiskt, som icke tillhör uteslutande någondera men ligger över bägge, och som bibehåller sig i all växling44. Är icke det psykiska självt en energiform, ekvivalent med vilken annan som helst, kan det icke åstadkomma verkningar eller förändringar inom naturen, men det är dock detta, det gäller vid viljans frihet. Det torde alls icke vara möjligt att tänka produkterna av den mekanistiska begreppsbildningen så, att de uppträda vare sig såsom orsaker eller såsom verkningar i förhållande till det psykiska.

Men Norström har ock en helt annan väg att leda oss, för att vi skola nå till klarhet över betingelserna för viljans frihet. Det är icke genom det, så vidt jag kan se, alldeles hopplösa försöket att så tänka eller omtänka de naturvetenskapliga lagarna, att de lämna utrymme åt psykiska faktorers ingrepp i den naturliga processen, som en vetenskapligt gångbar väg öppnas. Det är genom en logisk-kunskapsteoretisk prövning av den naturvetenskapliga begreppsbildningen själv. Det principiella är insikten, att naturvetenskapen lika litet som någon annan vetenskap ger oss verkligheten, utan att den ger oss en från vissa synpunkter gjord ombildning av verkligheten. Den är ett

uppfattningssätt av verkligheten, jämte vilken det finnes andra legitima uppfattningssätt. Friheten är ett begrepp, som uppträder i en punkt, där olika uppfattningssätt bryta sig mot varandra. Huvudsvårigheten beror, menar Norström, 44på en bristfällig utredning av de föreställningar, varifrån man utgår, på en oklarhet i förutsättningarna alltså, som håller ihop till en enda oanalyserad klump vad som för en närmare undersökning är mångfaldigt och olikartat.44

Determinismens invändningar komma av att man inte skiljer naturvetenskapliga och kulturvetenskapliga undersöknings-och betraktelsesätt åt. Genom att objektivera viljan till ett naturföremål upphäver man själva problemet. 44Det existerar nämligen icke längre något frihetsproblem, när man bestämt sig för att behandla den ’fria viljan’ såsom objekt i sig, d. v. s. som naturföremål, ty med ett sådant kunna uppenbart icke frihet och därmed följande blott och bar möjlighet i vissa riktningar vara förenliga44 (jmfr härmed mina anmärk-103

ningar ovan!). Men naturföremål är icke detsamma som kunskapsiöremål. Naturföremålen äro blott en del av kunskaps-föremålen.

Jämte det naturvetenskapliga betraktelsesättet finnes det ett historiskt med andra kategorier för sitt materials bearbetning och det finnes framför allt en verklighetsuppfattning, som är förutsättning för varje vetenskaplig begreppsbildning. Och det är i denna verklighetsuppfattning, som frihetskate-gorien har sin logiska ort, nämligen, när jag såsom konkret och verklig vilja väljer och vill och uppfattar detta: jag vill. Tänker jag mig som grund till min handling, och betecknar jag den kategoriala formen i denna tanke såsom kausalitet, så har jag där icke att göra med naturvetenskapens metodologiska ekvivalensprincip, utan med verklighetens konstitutiva kategori. En förväxling av dem är, såsom Norström på annat ställe sagt, urkällan till det falska kausalitetsbegreppet och därmed till determinismen.

Det falska kausalitetsbegreppet upphäver framtidsbegrep-pet, ty till framtid hör tillfällighet, alltså oberäknelighet och inekvivalens. Detta är just Norströms ena huvudanmärkning mot determinismen. Den andra går ut på att den insmugglar ett orimligt metafysiskt naturbegrepp. Den tredje och avgörande är, att den objektiverar viljan, för henne in i ett tvetydigt s. k. kausalsammanhang och sedan frågar, om hon kan vara fri — från kausalsammanhanget.

Den psykologiska determinismen träffas även av dessa anmärkningar, ty enligt denna åskådning träder medvetandets mekanik i stället för de fysiska energiernas kraftspel. Logiskt och kunskapsteoretiskt sett är detta naturalism, även om man med Norström kan säga, att den psykologiska determinismen är en oklar mellanform.

Men mot den psykologiska determinismen får icke ställas någon lära om libertas indijferentiae. Viljan såsom tom subjektiv form är en abstraktion, som visserligen kan ha sin betydelse såsom hjälpmedel i en psykologisk undersökning, men man har förväxlat det subjektiva med det formella, om man låter viljan såsom subjekt få betydelse av blott form. 44Libertas indifferentiae*, säger Norström, “är en helt igenom104

abstrakt frihetsform liksom medvetandet en helt igenom abstrakt klarhetsform, men båda gränsbegrepp inom vår kunskaps-värld. Ett sådant gränsbegrepp må verka riktningssättande eller regulativt, men verklighet innebär det icke. Den verkliga viljefriheten kommer till viljematerialet med, ej utanr en mångfald motiver och söker sätta dessa motiver igenom eller förverkliga dem under kamp med och organisation av de blotta livsfunktionernas, drifternas, instinkternas, begärens och nyttighetsavgörelsernas automatism.“

Psykologiskt ter sig viljefriheten såsom oavgjordhet i striden mellan de motiv, som utgå från den högsta viljeenheten å ena sidan, och de partiella, splittrade mångfaldsmotiven, som icke ha sin princip i den universella psykiska enheten utan i partikulära enheter, å andra sidan. Längre än hit, till den punkt, då vi grunda skillnaden mellan frihet och ofrihet på en gradskillnad i enhetlighet, komma vi icke på psykologisk väg. “För att nå längre måste vi fram över psyke och upp till något överpsykologiskt. Först då få vi ett kvalitativt grepp på viljefriheten.“

Undersökningen av friheten går därmed utöver den ego-centriska formalviljan till samfundsviljan och den universella religiösa viljan. Den abstrakta valfriheten övervinnes genom att viljan fylles med ett överegoistiskt,

självlöst, sålunda sedligt innehåll och att hon insättes i samfundets och gudsrikets sammanhang. Friheten ter sig här såsom makt, makten till ett nytt liv, den nya människans liv, en överegoistisk makt, som bryter in i själen. Individualviljans frihet fattas såsom genombrottspunkt för det godas seger på jorden eller som ökning av livets värdefullhet. Men är det nu så, att viljefriheten till sitt väsen är “en långt mera omfattande enhets-makt än människans vilja“, ar “Guds viljas aktuella framträdande hos oss“, försvinner då icke den individuella personligheten i denna omfattande enhetsmakt? Förlorar då icke friheten, åtminstone valfriheten sin mening och betydelse, ty vad är frihetens verkliga subjekt?

Det synes som om Norström skulle komma till samma resultat som Fritz Medicus. Denne säger i en artikel i Kantstudien: “Die gegenständlichen Eigenschaften nämlich bestim-105

men das Individuum als solches; die Freiheit aber hebt den Menschen in das ubergreifende Leben der Gemeinschaft. Man ist nicht frei fur sich selbst, sondern nur fur eine Gemeinschaft und als Glied einer solehen. — In der sittlichen Welt gibt es keine Individuen. — Das wahre Subjekt der Freiheit ist die Gemeinschaft. Der einzelne hat lediglich Teil an dem umfassenden Freiheitsleben.“

Utan tvivel överensstämmer Norström med Medicus i kampen mot empiristisk individualism. Men den individuella personligheten utgör dock för Norström ett ouppgivligt värde och utgör verkligt sedligt subjekt. Det är nog så, att Norström på denna punkt icke nått till full kritisk genomarbetning av sina tankar.

Säger man, såsom Norström, att den rätta lösningen ligger däri, att man fattar valfriheten såsom fenomen av den högre samhälliga och religiösa enhetsmakten eller som ett ofullgånget, blott psykologiskt sätt att se och uttrycka denna makt, samt anser, att det icke finnes något tvivel om att det, som verkligen händer och sker genom den valfria mänskliga viljans handlingar, är ett s. k. metafysiskt skeende eller, såsom Norström säger sig hellre vilja formulera det, ett socialt och religiöst skeende, huru kan man då giva något klart uttryck åt personlighetens självständighet? Man synes icke kunna undgå att hamna i en metafysik, enligt vilken det relativa försvinner i det absoluta.

Norström synes i sin strävan att ge det personliga frihets-livet verkligt innehåll och obetingat värde drivas att förnya Spinozas nödvändighetslära. Om Norström säger, att valfriheten blott är ett ofullgånget psykologiskt betraktelsesätt av Guds makt hos den mänskliga individen, så synes däri ligga ungefär detsamma, som Spinoza uttrycker så, att människorna uppfatta sig såsom fria blott därför att de äro medvetna om sina begär och drifter men icke tänka på deras orsaker —, enär de ej känna dem. Gud är enligt Spinoza ensam fri orsak. Det är endast i sin inadäkvata kunskap, som själen betraktar sig som fri. Såvidt hon begriper sig under evighetens synpunkt och således äger adäkvat kunskap, vet hon, att hon är i Gud och begripes genom Gud.106

Med detta har jag naturligtvis alls icke velat identifiera Norströms kritiska frihetslära med Spinozas matematiskt demonstrerade metafysiska nödvändighetslära. Men det synes mig illustrera, vilka svårigheter lösningen, ja, själva formuleringen av den sista och högsta uppgiften för en kritisk frihetsfilosofi innebär, den uppgiften att finna en syntes av det individuella frihetslivet med de överegoistiska enhetsmak-terna. “Vad dessa enheter äro i sig förmå vi icke fatta“, säger Norström, “deras tidlösa kärna är undanryckt varje vårt omdöme... Deras i-sig öppnar sig väl för vår känsla såsom värde men ej för vårt logiska tänkande, som alltid kräver en viss åskådlighet/4 Och det är, såsom Norström på annat ställe säger, en för vårt abstraherande förstånd olöslig uppgift att helt förbinda med varandra de olika och motsatta synpunkter, som här med nödvändighet tränga sig på tanken, personlighetens och det ideala värdets synpunkter. “Blott livet förmår momentvis övervinna den abstrakta söndringen. Närmast livet kommer i detta stycke intuitionen, alla idealistiska filosofemers övre gräns.44

Vi få dock icke tro, att Norström velat förorda intuitionen såsom en ny filosofisk metod å la Bergson. Intuitionen är enligt hans yttrande i kritiken av denna filosof såsom metod metodlöshet, den är såsom filosofi eller psykologi ett asylum ignorantiae. I en vetenskaplig psykologi åter betyder den omedelbar helhetsuppfattning och intet annat. Sådana helhetsuppfattningar känna vi blott två: uppfattningen av varje verkligt föremål i rum och tid och av jaget. Men vill jag filosofera måste jag utgå från åskådningarna och omforma dem till något, som vi kalla begrepp.

Nej, icke i Bergsonsk mystik utmynnar den Norströmska filosofien, men väl måste enligt Norström allt vetenskapligt tankearbete utmynna i religiöst liv och därifrån aldrig fullständigt skiljbar.poszYm religionslära — icke i metafysik. Det är ju en av hans grundtankar, ätt sanningen är en form av det goda. Han kräver med Kant och Fichte det praktiska förnuftets primat. 44 Veta har mening och betydelse blott i förhållande till vilja, och då viljan alltid syftar till det ur någon synpunkt goda, blott i förhållande till en vilja, som107

vill det goda, d. ä. vill främja livet. “ Därav framgår, att enligt denna filosofi viljan och viljans frihet äro betingelser för all teori, och då förnekelse av frihet även är teori, betingelse för förnekelsen, som således upphäver sig själv.

“Det finnes“, har Norström en gång skrivit, “blott ett sätt att rädda den andliga friheten. Det är att på det hela taget ställa livet i tecknet, icke av det jag vet utan av det jag tror, hoppas, drömmer om och vill.“ Och till slut är det i religionen, som människan i form av känsla upplever det obetingade och absoluta värde, som ger mening åt hennes liv och ledning åt hennes vilja.

Men i vår reflexion äro Gud, religion, frihet och liv dock tankar, vilkas betydelse och giltighet utgöra ett problem för den kritiska filosofien, ett problem, som Norström i sitt sista arbete försökt ge en intressant lösning.

Ehuru ofullbordat och utan den sista avgörande och klargörande utformningen ger oss dock Norströms sista bok både en god inblick i tänkarens kritiskt idealistiska filosofi och en skarpsinnig utredning av ett av filosofiens och kulturens centralproblem. Den visar vad detta problem innebär för modernt filosofiskt tänkande och vilka vetenskapliga resurser stå till förfogande för dess lösning.

Detta verk är ej blott ett betydande och intressant inlägg i en vetenskaplig specialfråga. Det är mer redan därför, att frihetsproblemet vidgar sig till filosofisk universalitet. Men det är mer även därför, att det som all äkta filosofi är en kraft till andlig befrielse och fördjupning.

Fil. kand. Elof Åkesson har på författarens uppdrag redi-' gerat och utgivit skriften. Alla den vetenskapliga odlingens, särskilt filosofiens vänner i Sverige böra känna sig tacksamma för den noggrannhet och pietetsfulla omsorg, med vilken han fullgjort sitt värv.

(Sv. Humanistisk Tidskrift 1917, sp. 343—352).

\EN BOK OM VITALIS NORSTRÖM.

Det finnes uppenbarligen numera i vårt land ett växande intresse för filosofiska problem, ett behof efter filosofisk orientering och filosofisk kritik. Därpå tyder bl. a. en rikare filosofisk litteratur. Men äfven en annan omständighet. Yår nutida filosofiska litteratur vänder sig ej längre blott till en sluten krets af fackmän, utan den riktar sig till hela den allmänhet, som har sinne för principiella andliga kulturfrågor. Den har alltmer blifvit en aktuell faktor i det allmänna kul-turlifvet.

Som ett symptom på filosofiens ändrade ställning i vårt andliga lif skulle jag äfven vilja anföra det verk, hvars första del jag här skall anmäla.1) Att det kunnat publiceras är redan ett tecken på förändrad uppskattning af det filosofiska tänkandets betydelse, äfven om förklaringen ligger i, att det handlar om just Vitalis Norström, hvars personliga insats i vårt kulturlif är obestridt stor. Norström var dock framför allt filosof, och det är som filosof han gjort sin gärning. Men det har skrifvits icke af en akademiker utan af en det praktiska lifvets man, en militär, kapten Ernst Liljedahl. Och äfven detta synes mig vara ett nog så intressant tecken.

Från Liljedahls sida är verket utan tvifvel en gärd af den varmaste tacksamhet för hvad Norström för honom som person och filosof betydt. Han vill med sin bok icke söka placera Norströms filosofiska gärning i tankevetenskapens historia. Det är, säger han, en stor uppgift att uppspåra de nationella förutsättningarna, både de filosofiskt-historiska och

x) Ernst Liljedahl: Vitalis Norström, hans lif och verk. Förra delen. 1856-1906.109

de folkpsykologiska, för tillkomsten af den Norströmska filosofien. Men den uppgiften är ej hans. Han vill endast

så åskådligt som möjligt betrakta det lif och det verk, som hör Norström till, hvarjämte han vill locka läsaren till ett direkt studium af filosofens egna arbeten.

Efter en tämligen utförlig redogörelse för Norströms släkt-och familjeförhållanden ger Liljedahl en rätt liflig och åskådlig skildring af dennes barndom och ynglingaår. Norström föddes 1856 i Amål, men hans egentliga barndomshem blef den vackra egendomen Eriksberg, som utan tvifvel starkt inverkat på utdaningen af hans själslif. Där fick hans fantasi näring ur samlifvet med en både stark och skön natur, hans karaktär och lifsuppfattning en grundläggande riktning. Själf har också Norström i ett af Liljedahl citeradt bref om sig sagt: “Redan som barn seglade jag bokstafligt taladt egen

båt i egen sjö, red egna hästar, sköt egna djur på egen mark, klådde egna torparungar o. s. v. Jag kunde gå i timmatal på fars mark utan att komma till ända. Hvart jag vände mig, var jag “unge herrn“. For jag bort, var det till pojkar i samma läge. Under studentåren umgicks jag mest med blifvande ämbetsmän (men aldrig med jurister). Därför sitter herrskapsungen i mig tills dagarnas ände, och blir mig allt hvad demokrati heter “ein Greuel“. Jag kan aldrig glömma. Midt under all utveckling är och blir jag Eriks-bergspojken

Af den blifvande filosofen synes emellertid Norström under sin tidigare ungdom icke ha röjt mycket, utom möjligen det, att han hängaf sig åt ett ifrigt Platonstudium, hvari kanske dock mer det litterärt-estetiska och kulturellt-ideella än det specifikt filosofiska väckt hans intresse. Tillgängliga källor ha väl icke möjliggjort någon mer ingående framställning af Norströms andliga intressen och studier under dessa år. Norström har emellertid själf om sig en gång skrifvit: “Såsom mina tre andliga hufvudintressen kan jag från tidig barndom angifva: religionen (både från en mera fantastisk och naturalistisk oändlighetssida och i ett rent personligt lifs rika och innerliga form, men alltid i rationell fattning — med påverkan af Y. Rydberg, Vilhelm Ljungberg (min morbror,110

lektor i latin i Göteborg) och, mera indirekt, Parker, Robert-son); historien (med stark hjälteentusiasm och ödestragik — läste tidigt Beckers och Webers världshistorier jämte ett otal historiska romaner: W. Scott, Ingemann, Freytag, Sparre o. s. v.); logiken (ett oerhördt fantasilif — oftast alldeles borta från omgifningen —, matadt ur historien, men under ett tiotal af år sammanknutet till en logisk handlingskedja, som aldrig brast. “Logisk martyrHistoriskt fantiserande under sträng logisk kontroll och i strängt sammanhang och i en mer eller mindre extatisk grundstämning. Systemdrift på ett ungdomligt stadium) “.

Under studenttiden blef filosofien hans hufvudstudium. Då härskade obestridt Roströmianismen i Uppsala. Detta förhållande blef helt naturligt af afgörande betydelse för Nor-ströms filosofiska utveckling. Af denna torde Liljedahl knappast ha gifvit en riktig bild, då han säger, att den unge studenten påverkades af Platon och framdeles mest af Kant och Fichte samt att Boström “också“ utöfvade ett bestämdt inflytande. I självfva verket kom han “helt under Boströmia-nismens inflytande“ (Norströms egna ord). Och det är först längre fram under kampen att frigöra sig ur Boströmianis-men, som Kant och Fichte göra sig starkare gällande. Och man får nog ej heller en riktig uppfattning af Sahlins förhållande till Norström genom upplysningen, att bland akademiska lärare påverkades Norström att börja med af universitetets rektor Carl Yngve Sahlin. Under minst tvenne decennier var Sahlin för Norström helt enkelt “mästaren“, hvars filosofiska tankar och metod han tillägnade sig, ja, hvars litterära stil blef ett efterföljansvärdt mönster, — som Norström sedermera med ett visst beklagande konstaterar. Det är riktigt, att Sahlin gaf stöd åt läran, att all mångfald innebär motsats och att Norström i Sahlins etik beundrade visheten och det sant humanitära draget. Men jag kan icke erkänna, att Liljedahl har rätt, då han säger, att “den för Norströms filosofi grundläggande uppskattningen af viljans betydelse för tänkandet“ befruktades genom Sahlin.

Norström har med afseende på Sahlin sagt, att denne oändligt fördjupat och riktat hans Boströmianism men också111

ledt honom därur. Och då gick vägen tillbaka till Kant och Fichte, hvilka under senare delen af 80-talet grundligt studerades och genomtänktes under djupt inflytande från Erik Olof Burman. Det är då, som “den för Norströms filosofi grundläggande uppskattningen af viljans betydelse för tänkan-det“ i princip vinnes. Kants och framför

allt Fichtes lära om det praktiska förnuftets primat är källan till Norströms antiintellektualistiska kunskapsteori, icke Sahlins intellektua-lism. Liljedahl menar som Boström, att en filosofs lefnad är hans tankar, och hufvudparten af hans bok är ju också ägnad åt framställningen af Norströms filosofi. Men han har dock icke med Boström ansett tankarna vara det enda, som skäligen bör öfverlämnas åt eftervärlden. Tvärtom har han i sin biografi rätt ingående skildrat äfven filosofens yttre öden och delgifvit åtskilligt, som hör till det rent privatpersonliga lifvets område. Dock torde man väl ha rätt att se det väsentliga och betydelsefulla i boken i framställningen af den filosofiska utvecklingen.

Vid denna vill jag nu något uppehålla mig. Jag får då först säga, att Liljedahl enligt min mening lyckats att i det hela ge ett klart och riktigt referat af den Norströmska filosofien och dess utveckling. Metoden är väsentligen refererande. Den är icke kritiskt tolkande, jämförande och värderande. När det gäller filosofi, torde emellertid ett blott återberättande i förkortning af originalet, icke gärna kunna undgå att stundom och det särskildt i vissa principiella, djupa och därför för tolkningen svåra punkter förfela den egentliga meningen. Svårigheten att göra originalet rättvisa ökas väsentligen, när det gäller en filosof som Norström, som icke lärde ett färdigt system, utan ständigt kämpade om de filosofiska problemens rätta formulering och deras fortskridande lösning. “Den, som vill lära filosofi“, har också Norström sagt, “måste nödvändigt låta föra sig bakom kulisserna och sätta sig in i arrangemangerna. Frukten hänger här på självverksamhetens träd — där och eljest ingenstädes.44 Liljedahls i det stora hela samvetsgranna och goda tolkning har icke undgått att i några viktiga punkter förfela Norströms mening. Jag vill nämna en passus i redogörelsen för skriften Plikt, frihet och förnuft,112

där referatet, kanske genom en allt för stark sträfvan efter koncentration, blifvit missvisande. Norström har i sagda skrift bl. a. upptagit till diskussion en viss form af determinism, som identifierar viljan med begärförmågan och som föreställer sig de sedliga bestämningsgrunderna såsom makter, hvilka kunna ha tillvaro utanför viljelifvet. Söker man på denna ståndpunkt, säger Norström, fasthålla ett absolut värde i lifvet, brukar man i regeln förlägga detta värde till förståndets område. Förståndet skall ge allmänna grundsatser till ledning för vårt lif och göra oss oberoende af de tillfälliga godtyckliga lustkänslorna, som bestämma den blott sinnliga viljan.

Omöjligheten af att antaga en förståndets makt öfver viljan, om den tänkes som begärförmåga d. v. s. såsom determinerad af det, som skänker lust, framgår ej blott genom den välbekanta erfarenheten att vi handla mot bättre vetande. Den följer af den rent teoretiska reflexionen, att förståndets vetande om det förnuftigt goda saknar hvarje anknytning till viljans begär, om ej detta goda i sista hand själft kan te sig såsom föremål för begär. Skall förståndets insikt ha inflytande på viljan, måste det, om hvilket man har insikt, vara förenadt med ett tillstånd af lust.

Hos Liljedahl heter det: “Att veta är en sak, att vilja en annan, hur många bryggor än kunna slås mellan dem. Utplånar man skillnaden mellan att veta och vilja, så måste man logiskt förutsätta, att hvad en människa vet vara rätt också är lockande för viljan, men därmed sätter man lockelser eller hotelser på den plats, där aktningen för pliktens lag bör sitta. “ — Huru upphäfvandet af skillnaden mellan att veta och att vilja, alltså en identifiering mellan dem, skulle kunna “logiskt“ förutsätta, att det man vet vara rätt också är lockande för viljan, det är alldeles obegripligt. Äro de identiska, är väl detta tvärtom alldeles omöjligt. Men det är alls icke Norströms mening att opponera mot identifieringen af veta och vilja, utan mot identifieringen af vilja och begärförmåga och mot antagandet af att de sedliga bestämningsgrunderna äro för viljan främmande. Norström vill så litet göra “veta“ till en sak och “vilja“ till en annan, att han113

bestämdt opponerat mot den, som vill göra frågan om hvad jag tänker på till en blott och bart teoretisk fråga, som ingenting har att skaffa med frågan om huru jag handlar eller huru jag bör handla. Han säger, att den, som gör så, visar “därmed, huru ringa insikt han har i sammanhanget mellan den emotionella sidan i själslifvet och den uppfattande. Han visar sig icke veta, att våra förnimmelser, våra uppfattningar tillika äro våra intressen.44

Det finnes enligt min mening för en rätt uppfattning af Norströms filosofi ingenting viktigare och mer afgörande än en klar och riktig insikt i betydelsen af det nya sanningsbegrepp han vill utveckla. I den punkten möta emellertid stora svårigheter. Och jag vill icke förneka, att Norströms egen framställning kan tillåta mer än en

tolkning. Han utvecklar sin egen sanningslära i polemik mot det intellektualistiska sanningsbegreppet, som enligt honom företrädes af Boström. Under polemiken betonas stundom så starkt vissa negativa drag, vissa motsatser mot det intellektualistiska och realistiska sanningsbegreppet, att det kan synas som om Nor-ström åsyftade en fullständig eliminering af intellekt och objektivitet. Det vill till en rätt stor försiktighet och jämförande granskning af Norströms yttranden för att finna hans egentliga och positiva mening.

Liljedahls redogörelse för Norströms ställning till sannings-problemet synes mig icke helt och hållet tillfredsställande. Det är en icke riktigt lycklig tolkning af Norströms nya kunskapsteoretiska princip, när han säger, att Norström vill finna sanningssökandets hufvudkrafter icke i den rena intelligensen utan i känslan och viljan. En sådan motsättning mellan intelligensen å ena sidan och känslan och viljan å den andra har Norström nog icke velat. Han afser dock icke en desavouering af intelligensen och en proklamering af känslan och viljan som organ för sanningssökandet. Han vill ett öfvervinnande af intellektualismen, men säkerligen icke ett öfvervinnande af intelligensen i det vetenskapliga arbetet. Hvad han vill är öfvervinnandet af en falsk uppfattning af intellektet.

Det finnes otvifvelaktigt hos Norström sådana formu-

leringar af sanningsbegreppet, att man hos honom kan tala om en fordran på intelligensens underordnande under känslan och viljan. Men hvad Norström sträfvar efter, är en sådan uppfattning af det sanningssökande intellektet, att detta ej ter sig som en förmåga eller faktor bredvid eller under känslan och viljan, utan såsom själf väsentligen beroende på eller uttryck af känsla och vilja. Det förra leder öfver till den angloamerikanska pragmatismen, med hvilken Norström uttryckligen säger sig ha ingenting att skaffa. Det senare är fortgång på den väg, som visades af Kant och Fichte.

Utan tanke, ingen kunskap, ingen sanning. “Vid en fullständig analys af kunskapen, säger Norström, framstår tanken såsom dess inre väsen, men tanken hänvisar i sin ordning på det reella förnuftet såsom sin grund.“ Det må vara riktigt, att Norström starkt betonat, att veta har mening och betydelse blott i förhållande till vilja, men han har också lika afgjordt hållit på, att all kunskap har omdömets form. Sanning är en kvalitet bara hos våra tankar. Och han har sagt, att det visserligen gäller att öfvervinna kunskapen; men “naturligtvis icke med en ny okunnighet — det vore en löjlig cirkel — utan med en allt mera klarögd forskning och ett allt modigare tänkande. “

Därför är det åtminstone oförsiktigt och i viss mån vilseledande att så referera Norströms uppfattning af vetenskapen, att denna säges vara “en kulturfaktor, en tjänare åt lifvet,“ ej en “upptäckare af sanningen44. Denna motsättning mellan hvad vetenskap är och hvad den icke är leder tanken på afvägar. Det är just genom att vara sökare och upptäckare af sanningen som vetenskapen är en tjänare åt lifvet. Det nya och betydande i Norströms sannings- och vetenskaps-lära ligger alls icke i ett förnekande af att sanning och vetenskap höra samman. Tvärtom har Norström otvetydigt som sin mening uttalat, att den erfarenhet, där sanningssynpunk-ten kan tillämpas, föreligger i karaktäristisk gestalt i vetenskaperna och endast där. Man måste analysera vetenskaperna för att få säker hållhake på sanningen, ty hvar sökes sanningen så, som den sökes inom vetenskaperna, hvilka intet annat mål få ha än just dess upptäckt och hvilka metodiskt115

och systematiskt arbeta för detta mål? Nej, icke vill Nor-ström förmena vetenskapen rätten och äran att vara sanningens sökare och äfven finnare, må vara med all denna relativitet, som nu en gång tillhör det mänskliga lifvet. Men han vill göra gällande mot all intellektualism och naturalism, att tänkandet och kunskapen själfva till sitt väsen äro uttryck för kulturviljan. Tänkandet är icke ett yttre verktyg åt en för tänkandet väsensfrämmande vilja, utan är vilja.

Till sin nya kunskapsteoretiska uppfattning har Norström icke kommit genom en brytning med Kant och Fichte, såsom Liljedahl säger. Tvärtom. Det är genom att upptaga och fullfölja deras tankar han får syn på sin egen uppgift och medlen att lösa den. Kants subjektivering af kunskapen jämte dennes och framför allt Fichtes lära om

“det praktiska förnuftets primat“ är självfva springkällan till hans egen anti-intellektualistiska filosofi.

Det är också, enligt min mening, icke riktigt att beteckna Kant och Fichte såsom intellektualister. Kant och i eminent mening Fichte gälla för oss såsom intellektualismens öfver-vinnare. Hvad särskildt Fichte beträffar, är antiintellektua-lismen själfva grunddraget i hans filosofi. Enligt honom är viljande och värderande det innersta väsendet äfven i det efter vetenskaplig öfvertygelse sträfvande tänkandet. När alltså Norström betecknar sin filosofi såsom transscendental pragmatism, så vill han därmed utan tvifvel uttrycka principiell öfverensstämmelse och historiskt sammanhang mellan sig å ena sidan och Kant och Fichte å den andra.

Huru man nu än må ställa sig till karaktäristiken af den Norströmska filosofien och tolkningen af hans teorier, så kan aldrig genom blott återberättande af hans läror vinnas klarhet. Här kan en kopia, aldrig, så fotografiskt eller kinomatogra-fiskt trogen, icke hjälpa långt. Det måste komma till ett omtänkande och således äfven ett ombildande af originalet.

En blott verbal och kronologisk anslutning till de filosofiska texterna kan icke garantera verklig inre trohet. Det måste tillkomma en systematisk analys och pröfning samt därpå grundad nykombination. Ett referat, som vill ge kronologiskt riktig och verbalt intim anknytning till de verk, hvars116

historia man vill ge, kommer icke öfver ett framförande af materialet. Byggnaden själf, dess karaktär och stil, får man icke syn på. Den måste af historikerna själf återkonstrueras. Det är riktigt, hvad Paul Natorp säger, att ingen historisk framställning till slut har värde, om den icke tjänar medelbart eller omedelbart till fortsatt arbete på utvecklingen af det andliga goda hvars historiska tillblifvelse och öden den skildrar. Eljest heter det med rätta: låt de döda begrafva sina döda.

Att Norströms filosofi för Liljedahl icke är något blott “ historiskt “ är mig alldeles klart. Den är för honom ett lefvande andligt godt. Därför skall väl också hans skildring af Norströms lif och verk bli ett moment i ett sådant fortsatt arbete på utvecklingen af det andligt goda, som är föremål för hans skildring. I huru hög grad detta blir fallet, kommer väsentligen att bero på fortsättningen, den senare delen, som skall ge framställning af själfva höjdpunkten af Norströms författarskap. Då man emellertid känner, huru allvarligt och djupt Liljedahl sökt intränga i Norströms tankelif, och den starka entusiasm med hvilken han omfattar sin uppgift, bör man med stora förhoppningar motse verkets fullbordan.

(D. N. Sv. 1918, s. 511-516.)FILOSOFI

ii“VERKLIGHET“ OCH “KAUSALITET“ I DEN HISTORISKA BEGREPPSRILDNINGEN.

Vägen till en världsåskådning går genom logik och kunskapsteori. En sådan kritisk hållning till universalproblemen är nödvändig. “Erkenntnisstheorie ist fur uns Sache des guten Gewissens geworden“, såsom Rickert uttrycker saken. Aldrig har heller ett intensivare arbete bedrifvits med afse-ende på de logiska problemen än i våra dagar. Men så försiggår också en hel revolution inom logiken, denna vetenskap, som Kant betraktade som en gång för alla väsentligen färdig och af slutad.

Denna revolution inleddes af Kant själf och den har förvandlat alla eller så godt som alla gamla säkra logiska begrepp till svåra problem. Icke minst gäller detta “verklighets“-och “kausalitets“-begreppen. Den logiska litteraturen erbjuder med afseende på deras behandling en förvirrande rikedom. Endast en systematisk undersökning, som leder fram till ett helt af logiska och kunskapsteoretiska tankar, med ett ord, endast ett logiskt system kan ge en evident framställning och lösning af den mångfald problem, som knyta sig till ofvan-nämnda termer.

Den föreliggande undersökningen blir gifvetvis i mångt och mycket hypotetisk och åtminstone skenbart godtycklig och ensidig. Godtyckligheten är emellertid endast relativ, då de förutsättningar, jag utan vidare gör men icke här kan begrunda, ingalunda äro några subjektiva fantasier utan ha uppkommit och fått sin bevisning genom det filosofiskt vetenskapliga arbetet sådant det faktiskt föreligger. Genom denna anknytning till det aktuella och historiska filosoferandet bör120

ju äfven en mera skissartad och “förutsättningsfull“ undersökning få sitt värde genom att utreda vissa ur sitt sammanhang uttagna tankeförbindelser och problemställningar. Det gäller närmast just det sista, nämligen att lämna ett bidrag till att uppställa mer än att lösa några viktiga problem.

Jag anger först i korthet min ställning till frågorna om hvad som menas med vetenskaplig begreppsbildning i allmänhet och speciellt historisk begreppsbildning. Hvarje vetenskap är ur logisk synpunkt en uppgift. Den är en ständigt fortgående verksamhet, som söker bilda ett sammanhängande helt af giltiga omdömen och begrepp om ett gifvet föremål. Därvid har begreppet eller termen föremål den helt obestämda betydelsen af ett i erfarenheten på något sätt förekommande material. För att förstå en vetenskap är det nödvändigt att strängt särskilja de problem, som röra materialet, från dem, som röra begreppsbildningen, och detta har naturligtvis sin giltighet, må undersökningen afse vetenskapen i dess helhet eller vissa af dess moment. Här uppställer jag såsom ett axiom, att materialet är på något sätt till före och oberoende af den vetenskapliga bearbetningen och att materialet icke redan i sig själf äger de former, vetenskapen sträfvar att bibringa detsamma. Med afseende på de historiska vetenskaperna utgår jag från, att deras uppgift är bildandet af en sammanhängande kunskap om verkligheten eller ett stycke verklighet, såvidt detta föremål betraktas såsom ett individuellt skeende. Denna min uppfattning står otvifvelaktigt i öfverensstämmelse med karaktären af det faktiskt bedrifna historiska arbetet, liksom den i den logiska litteraturen fått sin bearbetning och begrundning, utförligast af Heinrich Rickert.

Problemet är: i hvilket förhållande stå verklighet och kausalitet å ena sidan till den historiska vetenskapens material, å den andra sidan till den egentliga begreppsbildningen? Betingelsen för att kunna komma till ett giltigt svar på denna fråga är tydligen, att begreppen verklighet och kausalitet äga fullt entydig mening. Men detta är så långt ifrån fallet, att knappast några andra filosofiska termer te sig såsom ett så motsägande och oklart aggregat af omdömen, som dessa göra.121

Problemlösningen är här egentligen problemupplösning. Det gäller att särskilja, innan man kan sammanhålla. Jag nämner med afseende på verklighetsbegreppet trenné betydelser, som det gäller att icke sammanblanda, den empiriska verkligheten, som upplefves och erfares, den sanna verkligheten och den omedelbara verkligheten. Det gäller att pröfva, i hvilket förhållande hvart och ett af dessa begrepp står till kunskapen. Med afseende på kausalbegreppet måste man skilja mellan kausalkategorien, de empiriska och individuella kausalrelatio-nerna, kausallagarna, den historiska kausaliteten och kausal-principen.

Det verklighetsbegrepp, till hvilket alla andra på ett eller annat sätt hänföra sig, är den empiriska verkligheten, den verklighet, i hvilken människan lefver och verkar. Den vetenskapliga människan är ju själf en verklighet, som erfares och som erfar och intar ställning till andra verkligheter. Endast den i erfarenheten förefunna verkligheten kan vara material för vetenskapen. Den sanna verkligheten, liksom den s. k. omedelbara verkligheten äro begrepp, som uppstå vid människans försök att uppfatta och i kunskapen behärska verklighetens ständigt flytande och oöfverskådligt mångfaldiga innehåll. Men de äro äfven produkter af en begreppsrealistisk uppfattning af kunskapen. Hvad som är riktigt och sant i ett vetenskapligt förklaringssammanhang, det fattas som den egentliga verkligheten. Forbindes den kunskapsteoretiska af-bildsteorien med rationalismen kommer man till begreppet om den sanna verkligheten. Forbindes den åter med en empiristisk och sensualistisk syn på kunskapen får man begreppet om den omedelbara verkligheten.

Vetenskapen begagnar sig af allmänföreställningar och allmänbegrepp för att komma till rätta med verkligheten. Naturvetenskapen sträfvar att så bearbeta dessa, att de få absolut omfattande giltighet och bestämdhet. Så kommer den fram till de rena relationsbegreppen och den kvalitets-lösa, oändliga mångfalden under allmänna lagar. En metafysisk naturalism gör detta resultat till den sanna verkligheten. Så ser t. ex. Félix Le Dantec i den universella mekaniken det tjugonde århundradets filosofi. Människan, som122

uppställer alla teorier för att kunna begripa sin värld och som därför, om hon förstår sina af sikter och betydelsen af hvad hon * alstrar, med nödvändighet måste förutsätta sin upplefda världs existens, blir för Dantec “un tourbillon actuel capable d’amorcer, suivant le principe de Carnot, d’autres tourbillons. La liberté absolue est une illusion. Le résultat final du monde, ou du moins 1’état du monde aprés la dispa-rition de l’homme, sera un état

d'équilibre dans lequel, petit å petit, disparaitra la trace éphémére des activités humaines. Nous nous serons agités en vain!ttl) Som en yttersta konsekvens måste man emellertid fordra erkännandet af att allt vårt handlande nu och alltid är fåfängt och meningslöst. Också erinrar sig Dantec vid sin polemik mot Bergson, hvad den universella mekaniken ställer för anspråk på det filosofiska språket. Därför måste han säga: "Je n'ai pas la prétention de chercher qui, de M. Bergson ou de moi, emploie la méthode la plus avantageuse; cela n'aurait aucun intérét; nous sommes Fun et 1'autre des tourbillons passagers et sans importance"* 2).

Vikt och värde måste emellertid en teori och en metod äga för en sanningssökande människa. Men en sådan finnes, det måste man ju erkänna, ej i den universella mekanikens värld. Göras därför vetenskapliga produkter till verkligheter, så blir vår erfarna värld, den värld i hvilken vetenskapliga uppgifter ställas och man kämpar om olika vägar att nå det mål, som vi kalla sanning, ett sken, en obegriplig, olöslig gåta. Det finnes ingen väg tillbaka från den kvalitetslösa mångfaldens värld till tingens och människornas värld i färg och klang och doft, den enda värld inom hvilken vi kunna lida och njuta, älska och afsky, förkasta och upptaga något, det må vara vetenskaplig teori eller andra värden. Skall vetenskap finnas, så måste alla de omdömen äga obetingad giltighet, som bejaka denna verklighets existens.

Med den omedelbara verkligheten menar man disparata sensationsaggregat. Verkligheten skall ju vara oberoende af den mänskliga tankebearbetningen. Därför isolerar man det

*) F. Le Dantec: De VHomme å la science s. 148.

2) F. Le Dantec: Science et Conscience s. 223.123

blott gifna, elementen. Men man glömmer, när man gör dessa element till verkligheter, dels att äfven det gifna logiskt förutsätter en kategori, dels att dessa isolerade element blott äro en abstraktion, gjord för ett vetenskapligt förklaringsän-damål. Bägge dessa verklighetsbegrepp bero ytterst på förväxling af logisk giltighet med objektiv verklighet. Det som är ett giltigt begrepp i en teori, om verkligheten göres till verklighet. Men det giltiga är icke en verklighet utan är ett värde, hvarför det tillhör en annan värld.

Så mycket är alltså visst, att skall vetenskapen ha ett material, måste det finnas en erfarenhetsverklighet. Endast vår upplefda och upplefbara verklighet lämnar ett sådant. Denna verklighet är icke blott ett gifvet innehåll med den logiska betingelsen liggande i formen för isolerade bejakan-den af ett: detta är. Gifvenhetskategorien lämnar ingen betingelse för verklighetens form. Verkligheten är ett sammanhang af ting och verksamheter. Den i rummet och tiden sig rörande mångfalden är såsom verklighet ett nödvändigt sammanhang. De logiska betingelserna kalla vi för substan-tialitets- och kausalitetskategorierna. Dessa äro för verkligheten konstitutiva kategorier. Nu vill jag framhäfva, att kategorien är omdömets form, hvarvid omdöme icke är att fatta såsom psykisk akt utan såsom betydelse. Från kategorien, som ligger till grund för all verklighetsuppfattning, all erfarenhet måste man skilja dels kausalprincipen, dels de verkliga kausalrelationerna. Principen är ju blott den sats, som uttalar, att kategorien är nödvändig. Den säger, att allt skeende har en orsak. Kausalrelationerna åter äro den empiriska verkligheten själf från formens synpunkt. Innehållet är irrationellt, men blir genom relationerna fattbar verklighet.

Men erfarenheten är en ständig process. Verkligheten är därför aldrig i sin helhet gifven utan är en uppgift. Människan upplefver verkligheten endast styckevis, men hvarje verklighetsstycke är verklighet endast för såvidt det låter sammansluta sig med alla andra verklighetsstycken till ett och samma ideala verklighetssammanhang. Det är sant, hvad Bosanquet säger, att "everything is real, so long as we124

do not take it for what it is not*1). Men detta förutsätter en obetingadt giltig norm, som icke ligger i det aktuella och empiriska omdömandet, utan förutsätter ett omdömande subjekt öfverhufvud. Allt empiriskt medvetande tillhör verk-lighetsinnehållet och är sålunda kunskapsteoretiskt objekt och ett problem. Verkligheten är icke oberoende af det ena eller andra subjektets uppfattning utan af subjektet öfverhufvud. Men därvid är att märka, att all verklighet ändock är ett medvetenhetsinnehåll. Det transscendenta är regeln, normen. Den är det objekt, efter hvilken det omdömande subjektet öfverhufvud rättar sig, när en objektiv verklighet bejakas. Verklighetens konstitutiva former äro därför transscendentala d. v. s. äro de former, som kun-skapsprodukten antar, när det

empiriska medvetandets omdömen äro giltiga för det omdömande subjektet öfverhufvud och således ha transscendent betingade former. Dessa former äro de konstitutiva kategorierna. De äro verklighets-kategorier, icke emedan hvarken den enskilda människans eller “människosläktets* omdömesformer verkligen äro bestämda af dem, utan därför att de äro obetingadt giltiga förutsättningar för all verklighet. De äro därför självfva inga verkligheter, lika litet som subjektet öfverhufvud är en verklighet, utan äro af transscendenta eller obetingade värden fordrade ideala former.

Nu är verkligheten från innehållets synpunkt ett heterogent kontinuum, för att använda Rickerts terminologi. Det finnes aldrig i verkligheten tvenne identiska eller absolut lika innehåll lika litet som det finnes bestämda gränser. Allt flyter, allt är nytt. Så synes den gamla Heraklitismen äga rätt. Men vetandet fordrar det fasta. Det, som är sant, måste vara oförgängligt, eljest är det ingen sanning. Eleatismen synes från den sidan äga lika goda anspråk på giltighet. I självfva verket äro dessa skenbart absoluta motsatser och olösliga motsägelser fullt samstämmiga, blott man befriar sig från alla rester af dogmatisk begreppsrealism. Fattar man kunskap såsom verklighetens afbildning, äro motsägelserna olösliga, fattar

b B. Bosanquet: Logic I s. 273.125

man kunskap såsom för ett giltigt ändamål gjord ombildning, finnes det inga motsägelser.

Ur verklighetens oändliga mångfald, som i erfarenheten ter sig som en evigt flytande ström, upptar vetenskapen och fasthåller de moment, som fordras av vissa intressen. Hvarje empirisk vetenskap förutsätter därför ett material i erfarenheten af en objektiv verklighet samt en princip för urval.

Kan nu kausalbegreppet vara princip för urval inom de historiska vetenskaperna? Eller kan det möjligen dock ingå såsom moment i en sådan princip? Så mycket är af de redan gjorda undersökningarna klart, att den konstitutiva kausalkategorien omöjligen kan ingå i urvalprincipen. Den är betingelsen för hvarje verklighetsuppfattning och då ingen vetenskap kan upptaga alla individuella kausalsammanhang, kan tydligen icke kausalbegreppet i denna betydelse vara historisk princip, d. v. s. princip för urval af historiska kausalsammanhang från andra.

För att komma till klarhet med af seende på den historiska begreppsbildningen i detta stycke utgår jag från några reson-nemang hos Eduard Meyer. Denne högt ansedde forskare är fullt på det klara med, att historien icke är en verklighetens afbildning, och att den icke kan använda naturvetenskapens bepröfvade metod, då den icke har att uppsöka det lika och gemensamma i företeelserna, hvilket kan sammanslutas i allmänbegrepp och lagar. Historien är en särskild vetenskap, med sin särskilda metod. Den fordrar därför sin egen princip för urval.

Historien är den vetenskapliga kunskapen om individuella tilldragelser. Den utgår säger Meyer1), “von einzelnen Tat-sachen der Wirklichkeit, und endet mit eben diesen einzelnen Tatsachen“. Dess arbete består i renandet af det af empirien gifna, genom uppblandningar och vanställanden grumlade materialet genom den tankeprocess, som vi kalla vetenskaplig metod. Nu äro emellertid de enskilda tilldragelserna i människornas lif i hvarje moment oändligt många och hvar och en af dem tillhör, så snart han har blifvit till d. v. s. blifvit företeelse, därmed historien. Historieveten- *)

*) E. Meyer: Geschichte des Altertums 2:te Aufl. I, 1. s. 182 ff.126

skapens uppgift kan dock aldrig vara en fullständig reproduktion af dessa tilldragelser, ty då måste den oafbrutet upprepa hvarje förflutet i sin totalitet och skulle just därför alls icke vara i stånd att uppfatta dem och att begripa i sin egenart ett afsnitt af det förflutna såsom enhet i motsats till andra. Så kommer Meyer nödvändigt till den frågan: hvilka tilldragelser äro historiska i vetenskapens mening? Hans svar är: “historisk är den tilldragelse i det förflutna, hvars verksamhet icke uttömmer sig i momentet för dess inträdande utan verkar vidare på den följande tiden och i denna alstrar nya tilldragelser14. Här är således kausalbegreppet användt såsom urvalsprincip. Och det är tydligen fråga om individuella kausalrelationer, för hvilka den konstitutiva kausalkategorien ligger till grund. I denna betydelse kan kausalbegreppet icke vara princip för urval annat än under en förutsättning och det är, att det gifves två verkligheter, en alltigenom kausal-bestämd, och en, som icke är det. Nu skulle då för Meyer

den kausalbestämda verkligheten vara den historiska, alldeles i motsats mot en annan åsikt, som i friheten ser det för historien konstitutiva. Men allt detta är metafysik, som alls icke har att skaffa med empirisk vetenskap och dess metodologi. Just den verklighet, som ligger såsom material för all vetenskaplig begreppsbildning, den må vara historisk eller naturvetenskaplig, är ett sammanhängande helt af individuella kausalrelationer. Därför måste man säga, att det i verkligheten icke finnes någon gräns för verkningarna af hvarje orsak. 44Du könntest kein Sandkörnchen von seiner Stelle verru eken44, säger Fichte, 44ohne dadurch, vielleicht unsichtbar fur deine Augen, durch alle Teile des unermess-lichen Ganzen hindurch etwas zu verändern44.

Alltså måste tydligen kausalbegreppet få en annan betydelse än det har med avseende på verkligheten — vi kunna med Sergius Hessen kalla denna kausalitet för den primära — för att det skall kunna vara användbart som historisk princip. E. Meyer företager också en ombildning av kausalbegreppet eller rättare, han förbinder med kausalbegreppet vissa bestämningar, genom hvilka han anser, att det kan tjänstgöra såsom princip för urval. Verkningarna äro visserligen, såsom127

han säger, i hvarje tidsmoment af skeendet oändliga, men de äro till sin betydelse skilda åt i värde, de gradera sig efter omfattning och intensitet. En tilldragelse är i så mycket högre grad historisk som dess verkan är eller har varit mer omfattande och intensiv. Men det är alldeles klart, att den rent kvantitativa synpunkten alls icke kan lösa problemet. Jag måste ju redan förut ha utvalt och begränsat de tilldragelser, som skola kunna kvantitativt jämföras. Hvilka och huru många verkningar, som skola i hvarje särskildt fall hänföras till den ena eller andra orsaken, kan omöjligen afgöras genom verklighetens betraktande ur kvantitetens synpunkt, som icke känner några gränser. Därtill fordras, att den betraktas ur kvalitetens synpunkt, ur synpunkten af de kvalitativa tingens betydelse.

Man skiljer mellan folk med historia och folk utan historia, liksom man skiljer mellan händelser i ett historiskt folks lif, som äro i egentlig mening historiska och sådana, som icke äro det. Vidare kan man särskilja mer eller mindre historiska händelser inom ett i det hela historiskt sammanhang. Hvad kan nu förklara denna skillnad? Hänvisningen på “det historiskt verksamma“ visar sig vara ett svårt problem, icke en förklaring. Hvarken såsom primär kausalitet eller med tillhjälp af innehållets kvantificering kan begreppet av orsak och verkan vara tillfylles. Begreppet om det “historiskt verk-samma“ kan därför icke genom hvad som ligger i den delen af begreppet, som heter “det verksamma“, vara princip för urval utan endast genom hvad som är “ historiskt“. Men hvad är historiskt, om man ahstraherar från det verksamma? Vi använda oss ännu en gång af Meyers framställning. “Aldrig kan den gamla Orientens historia uppväcka samma intresse som Greklands eller Roms; och detsamma gäller om talrika islamiska dynastiers historia eller om medeltidens och de första århundradenas i nyare tiden efemära och till omfånget begränsade statsbildningar eller t. ex. äfven om sådana i Grekr-lands och Italiens småstater. Icke blott deras inre värde är ringa, utan äfven deras historiska verkan. Därvid är dock ingalunda de af dem till en enhet sammanslutna människogruppernas yttre omfång det afgörande. Utvecklar sig i en af dessa bildningar en hög kultur af utpräglad egenart, så-128

som exempelvis hos israeliterna eller i Milet eller i Florenz, så växer genast deras värde och de kunna uppnå den högsta grad af historiskt intresse; intensiteten i verkningar uppväger fullständigt bristen på expansiv verkan, icke kvantiteten utan kvaliteten är, såsom vid alla värdeomdömen, det afgörande“. Om man alltså med afseende på det sagda frågar sig, hvad som måste komma till kausaliteten för att en “ verkanu skall bli en “historisk41 verkan, så är svaret givet: hänförandet på ett värde. Urvalsprincipen får man genom att hänföra verkligheten på allmängiltiga värden.

Förutsättningen för all historia är, att människan upplefver ej blott en verklighet utan äfven värden, som hon måste kunna på något vis fatta och fasthålla. Dessa värden förkroppsliga sig i verkligheten i hvad vi kalla vår kultur. En aktuell kultur, en samtid af kulturföremål och kulturhandlingar är alltid historiens utgångspunkt. “Das historische Interesse wird eben immer von der Gegenwart bestimmt“, men omöjligen af en närvarande värdeindifferent verklighet, utan endast af det i verkligheten, som kan väcka ett allmängiltigt intresse, kulturvärdena. Men historiens uppgift är ju att förstå det närvarande såsom verkan af det förgångna, historien vill

enligt Rankes välbekanta uttryck “sagen wie es eigentlich ge-wesen ist“. Man synes sålunda ej kunna bli fri från behofvet af kausalitetsbegreppet.

Men skall kausalbegreppet spela någon roll i de historiska vetenskaperna måste det så omändras, att det ej sammanblandas med begreppet om kausalkategorien och de verkliga kausalförhållandena. Benägenheten för begreppsrealism gör detta synnerligen svårt. Begreppet kausalitet i sträng och egentlig mening gäller endast om verkligheten, men det förgångna är icke en verklighet. Redan därför kan det icke vara orsak utan att hypostaseras till en verklighet. En sådan oklarhet och hypostasering äger rum med afseende på det naturvetenskapliga kausalbegreppet. Man skiljer icke mellan kausalkategorien samt de primära kausalförhållandena å ena sidan och kausallagarna å den andra. Naturvetenskapen betraktar verkligheten ur generaliserande synpunkt och bildar allmänna begrepp om innehållet i det individuella kausalsammanhanget.129

Ett naturvetenskapligt kausalbegrepp innehåller det lika och gemensamma i ett flertal kausalrelationer och är i sin fulländning en kausallag. Detta begrepp hvilar således på jämförbarheten och konstansen i innehållet. Därför att detta innehåll är såsom verkligt skeende öfverallt kausalbestämdt eller konstitueras såsom verkligt skeende just genom kausaliteten, får äfven begreppet om konstansen namn af kausallag. Men lagen är ingen orsak utan ett begrepp, men den är ej heller ett begrepp om en verklig orsak utan är begrepp om ekvivalenser. Kausaliteten kan sålunda alls icke vara princip för materialets bearbetning. Begreppet kausallag har, kan man säga, logiskt hos sig sammanslutit tvenne postulat: det måste gifvas en objektiv verklighet såsom material för den naturvetenskapliga bearbetningen och det måste gifvas en objektiv konstans och likhet hos innehållet. Det förra har till betingelse kausaliteten, det senare har sitt uttryck i lagen. Kausaliteten är konstitutiv kategori, lagen är metodologisk.

Hvad betyder nu historisk orsaksforskning? Hvad vill historikern veta, när han frågar efter orsakerna till en historisk tilldragelse? Det är absurdt att lägga den meningen i historikerns uppgift, att han skulle söka och finna hela den verklighet, som är orsak till tilldragelsen i fråga. Denna själf är ju icke längre en verklighet och tillhör sålunda alls icke det verkliga orsakssammanhanget. Sergius Hessen säger mycket träffande: “Som specialforskare kan historikern lik-

som också naturvetenskapsmannen i sina begrepp se företeelsernas sanna orsaker. Men kunskapsteoretikern måste veta, att de verkliga orsakerna, just emedan de äro verkliga, äro evigt förborgade. Sanna orsaker till företeelserna finnes det väl många. Men de äro sanna, icke emedan de äro verkliga, utan emedan de befunnits vara i öfverensstämmelse med de beträffande vetenskapernas mål och former14.1) Historikern vill lära känna de sanna orsakerna. Men hvilka äro de i historisk mening sanna orsakerna? Kan det naturvetenskapliga orsaksbegreppet här vara urvalsprincip? Det torde vara utom allt tvifvel, att så icke kan vara fallet. Ty

x) Sergius Hessen: Individuelle Kausalität s. 46.

visserligen kan ingen förståndig människa vilja förbjuda historikern att använda sig af naturvetenskapliga kausallagar, menar Rickert, men det är också klart, att “dessa kausallagar alltid äro blott medel för att inse det kausala sammanhanget mellan individuella historiska tilldragelser44. De naturvetenskapliga kausalbegreppen “uppträda aldrig såsom för sin egen skull eftersträfvade fullständiga historiska begrepp utan äro blott elementer af historiska begrepp och äro så tillvida omvägar, på hvilka framställningen åter vänder tillbaka till det individuella44.1) Den sanna historiska orsaken till en historisk tilldragelse måste alltid själf vara en en historisk tilldragelse. Då nu hvarje historisk tilldragelse är ett individuellt skeende, så kunna visserligen de allmänna begreppselementen subsumeras under kausallagar, men aldrig det historiska begreppet bildas af idel orsaksekvivalenser.

När man säger, att orsaken till Julius Cæsars död var de 23 dolkstyng, som Casca, Cassius, Brutus jämte medsamman-svurna tillfogade honom, så skall man ur logisk synpunkt observera, att “Cæsars död44 är blott en abstarkt rubrik för en konkret, individuell händelse. Ur denna händelse har man uttagit ett moment, som faller under det allmänna begreppet död. Nu vet man redan och kan äfven genom att använda sig af allmänna

ordföreställningar uttrycka, att det finnes ett konstant förhållande mellan på ett visst sätt utförda dolkstötar och en människas död. Under detta allmänna natursammanhang eller rättare under begreppet om detta sammanhang subsumerar man Cæsars död. Men har man därigenom bildat sig ett begrepp om det historiskt väsentliga i denna händelse? Det är icke historikerns afsikt att uppsöka det allmänna begreppet om tyrannmord och än mindre det allmänna begreppet om dolkars användning såsom medel för ett sådant ändamål. Icke för att omnämna det lika och gemensamma mellan Cæsars död och Henrik IV:s utan för att berätta det egendomliga för Cæsars död är det, som mordscenen har sin plats i historien. Naturkausa-

x) H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung s. 434 f. (l:a uppl.)131

liteten kan leda fram till en verkligt historisk orsak eller till den eller dem bland orsakerna, som äro historiskt viktiga. Men detta beror icke på naturkausaliteten själf. Utdelandet af dolkstötarna är ur innehållets synpunkt såsom verklig tilldragelse en oöfverskådlig mångfald, en korsningspunkt för obegränsadt många kausalserier. Hvilka jag fullföljer vid mitt sökande efter orsakerna kan icke afgöras genom intresset för lagbundenheten eller således genom användningen af begreppet om naturkausalitet. Att icke kausalkategorien kan användas veta vi förut. Det fordras alltså något, som ligger utanför såväl självfva kausalformen som det indifferenta innehållet och dess sammanfattning i allmänföreställningar och allmänbegrepp. Den egentligen “historiska orsaken“ till Cæ-sars död lär jag först känna i den ur källornas material reproducerade bilden af romerskt politiskt och socialt lif, med ett ord kulturlif, i hvilken bild Cæsars död ingår såsom ett viktigt moment och under den förutsättningen, att denna bild ter sig som ett sammanhängande individuellt skeende, i hvilket vissa moment låta subsumera sig under det förut nämnda lagbundna orsakssammanhanget på det viset, att den såsom historiskt viktig förutsatta tilldragelse, som rubriceras såsom Cæsars död, faller under verkans begrepp och en annan, äfven såsom historiskt viktig förutsatt tilldragelse, under orsakens.

Att naturkausaliteten är ett för den egentliga historiska begreppsbildningen indifferent medel kan belysas genom ett annat historiskt exempel. Sullas död berättas af Mommsen så: “Wenig uber ein Jahr nach seinem Rucktritt, im sechzigsten Lebensjahr, frisch an Körper und Geist ward er vom Tode ereilt; nach kurzem Krankenlager — noch zwei Tage vor seinem Tode schrieb er an seiner Selbstbiographie — raffte ein Blutsturz ihn hinweg“. Det var icke “Phtisiasis, wie ein anderer Bericht sagt; aus dem einfachen Grunde, dass eine solche Krankheit nur in der Phantasie existiert“, såsom Mommsen tillägger i en not. Kan i det här fallet naturkausa-litetsbegreppet leda fram till egentligt historiska begrepp? Det torde väl vara uppenbart, att forskningen efter de or-saksräckor, * som korsa sig i Sullas sjukdom och den blod-132

störtning, som tankes såsom den närmaste orsaken till hans död icke kunna leda till begrepp, som tillhöra det sammanhang, inom hvilket Sullas död är en historiskt väsentlig tilldragelse. I självfva verket är man vid gränsen för det historiskt intressanta — nämligen ur den historias synpunkt det här gäller —, när man kommit till hans död. Visst kunna ett flertal kausalserier ur andra synpunkter få det intresse, att det vetenskapliga arbetet söker upp dem, om blott material finnes. Hvad beror detta på? Det beror på, att all historisk forskning ledes af en värdesynpunkt och således aldrig kommer till stånd genom enbart “kausal “ betraktelse.

Sammanhanget inom det historiska skeendet är därför hvarken ett primärt kausalförhållande eller lagbundenhet, d. v. s. natur. Bägge äro förutsättningar, det första för materialet, den senare för de allmänna begreppselementens be-gripbarhet. Det synes mig, att man med Fritz Medicus kan kalla det för teleologisk dependens.1) Rickerts anmärkning2), att såväl naturkausaliteten som äfven den teleologiska de-pendensen förutsätta kausaliteten öfverhufvud är naturligtvis riktig, men tyckes mig ej kunna förminska lämpligheten af Medicus’ term. Den vill ju icke ersätta eller upphäfva de primära kausalförhållandena — det skulle endast vara fallet, om man stode på en begreppsrealistisk ståndpunkt — utan vill vara en metodologisk kategori, medel att ur innehållet upptaga det ur en viss synpunkt väsentliga.

Det gäller nu blott att icke missförstå begreppet om den teleologiska dependensen i metafysisk eller möjligen naturalistisk riktning. Jag behöfver ju icke här länge uppehålla mig vid, att detta begrepp aldrig kan innebära, att effekten skulle vara realorsak till det förgångna. Har man väl öfver-vunnit all afbildsteori, all begreppsrealism, så

är naturligtvis äfven den teleologiska metafysiken fullständigt ur räkningen. Men det är också klart att om äfven "det historiska intresset alltid bestämmes af nutiden", såsom Meyer säger, så får man icke göra nutiden till ändamål och alla förgångna tider till

x) F. Medicus: Kant u. Ranke. Kantstudien VIII, s. 106 ff.

2) H. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis. 2:te Aafl. s. 216 not.133

medel. Detta vore i själfva verket en sorts omvänd naturalism.

Är nutiden det bestämmande, så är det det i nutiden, som är evig nutid, icke verkligheten utan värdena. Historiens uppgift är att ur det evigt växlande rädda det bestående och så lägga den teoretiska grunden till den värld af betydelse, människan bygger sig i världen. Det beståndande är ej blott det evigt lika utan äfven det genom sin egenart för eviga värden betydelsefulla. Det ligger därför en djup sanning i Nietzsches ord: "Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren*.*) Ändamålet ligger icke vid slutet, ändamålet är det eviga och detta finner människan dock endast genom samlif med historiens störste. Den teleologiska dependensen är den kategori, genom hvilken den vetenskapliga tanken ur det erfarbara verklighetsmaterialet upptager innehållet, så att det sammansluter sig till ett individuellt skeende, inom hvilket de historiska individerna bildas genom sin med afseende på allmängiltiga värden betydelsefulla egenart.

Alltså måste man säga, att verkligheten icke ingår i någon begreppsbildning. Man upplefver verkligheten och bejakar densamma såsom en oändlig, obetingad uppgift. Kausaliteten är konstitutiv kategori och är således förutsättning för allt innehålls uppfattning såsom verklighet. Kausalprincipen är blott en allmän sats, som utsäger den allmänna nödvändigheten af kausaliteten för allt skeende. Kausallagar äro innehållsekvivalenser, som förutsätta lagbundenhetens metodologiska kategori. Den historiska kausaliteten slutligen är dels elementens naturkausalitet, dels med afseende på de fulländade historiska begreppen teleologisk dependens, en metodologisk kategori, begreppet om det i de individuella och reala kausalrelationerna med afseende på ett värde betydelsefulla innehållet.

(Festskrift till E. O. Burman, Upsala 1910, s. 104—117).

b F. Nietzsches Werke, Band 2. Taschen-Ausgabe s. 188.DEN KANTSKA KRITICISMEN OCH FÖRUTSÄTTNINGARNA FÖR EN FILOSOFISK

ETIK.

Kant menar, att man utan vidare kan förutsätta, att det gives rena moraliska lagar, som utan hänsyn till empiriska bevekelsegrunder d. v. s. lyckosträvanden helt a priori bestämma ett förnuftigt väsendes görande och låtande och således normera det fria handlandet. Han hänvisar till alla upplysta moralisters bevis och framför allt till varje människas eget sedliga omdöme.

Men huru ställer sig vetenskapen till denna förutsättning? Kan denna förutsättning på något vis vara objektiv kunskap eller göras till sådan kunskap? Kan filosofien ta sin utgångspunkt i denna förutsättning såsom ett faktum på samma sätt, som den empiriska vetenskapen utgår från konstaterade fakta i verkligheten? Kan det överhuvud givas någon kunskap om moralen, såvitt moral innebär en ren och obetingad fordran? Den moraliska människan må visserligen bejaka det obetingat goda, erkänna pliktens fordran, men kan den teoretiska människan, kan filosofen bilda sig begrepp därom, begrepp, som äga objektiv giltighet och således betyda kunskap?

Det första moralfilosofiska problemet är problemet om den moraliska begreppsbildningens struktur och giltighet. Även den moraliska begreppsbildningen måste på något sätt vara kunskap d. v. s. innebära omdömen med anspråk på objektiv giltighet. Här uppträder problemet om förhållandet mellan det logiska och det moraliska, teori och praxis. Den kritiska filosofien har här ett af sina huvudproblem. Hos135

Kant har kriticismen med all skärpa visat, att här är ett problem, men problemet blir icke löst, icke ens så formulerat, att det kan lösas.

Kritik der reinen Vernunft är den allmänna grundläggningen av all vetenskaplig filosofi, således även av moralfilosofien. De resultat, till vilka kritiken av det rena förnuftet kommer, måste äga sin giltighet även med avseende på det praktiska förnuftet, nämligen för såvitt detta innebär någon kunskap eller blir föremål för kunskap. Etiken, det praktiska förnuftets filosofi, måste i alla händelser göra anspråk på att vara kunskap. Kant måste därför visa möjligheten av upraktisk kunskap “. Det etiskt goda är det obetingat goda. Skall etik såsom vetenskap vara möjlig, måste det obetingade alltså på något sätt kunna vara föremål för kunskap.

Men just i det fallet synas resultaten av undersökningarna i Kr. d. r. V. lägga ett oöverstigligt hinder i vägen för all egentlig moralfilosofi. Dessa resultat kunna nämligen sammanfattas så. Filosofi (eller metafysik i allmän betydelse enligt Kantisk terminologi) har formen av allmängiltiga och nödvändiga omdömen. Sådana omdömen finnas otvivelaktigt, och de få objektiv giltighet genom åskådningens rena former och kategorierna, vilka äro betingelser för erfarenhetens möjlighet. Erfarenheten är emellertid ett helt av sinnlig mångfald och rena former. Objektiv kunskap är sålunda möjlig endast inom erfarenhetens gränser. Det moraliskt goda däremot är något obetingat och således trans-scendent. Att vi bilda oss begrepp om det obetingade är otvivelaktigt, nämligen just i de praktiska idéerna. Det är icke problematiskt, att vi äga begrepp om det transscen-denta. Men äga dessa begrepp objektiv giltighet? Det är problemet.

Inom fenomenens värld och erfarenhetens gränser äga vi viss och objektiv kunskap. Detta är ett oemotsägligt resultat av Kants kunskapsteoretiska forskningar. Men själva betingelserna för denna kunskap synas omöjliggöra all kunskap om vad som ej är empiriskt fenomen. Kunskapen är begränsad till fenomenvärlden. I begreppet om denna begränsning ligger emellertid, menar Kant, att fenomenen måste136

länkas såsom blott en del av föremålen överhuvud. De föremål, som icke äro fenomen, kallar Kant noumen. Problemet om noumena är sålunda det allmänt kritiska problemet om moraliska föremåls och därmed även om den praktiska filosofiens möjlighet.

Detta är ett kunskapsteoretiskt problem, som på Kants ståndpunkt betingas av följande moment: 1) vår kunskaps objektivitet beror på att kunskapsformerna äro betingelser för erfarenhetens möjlighet och är således inskränkt till erfarenhetens område, 2) vi bilda oss dock begrepp om det, som ligger utanför detta område, 3) dessa begrepp äga på något sätt betydelse för kunskapen, i det de åtminstone kräva ett teoretiskt erkännande av möjligheten av sin egenartade objektivitet.

Då betingelserna för kunskapens giltighet även äro grund till denna giltighets begränsning, kan förståndet enligt Kant av alla sina grundsatser a priori och av alla sina begrepp göra blott ett empiriskt, aldrig ett transscendentalt bruk. Detta betyder med andra ord, att förståndet blott kan uppfatta företeelser d. v. s. föremål i en möjlig erfarenhet och att det icke kan sträcka sig till ting överhuvud eller ting i sig. Grunden till denna kunskapens inskränkning till fenomenvärlden är den, att begreppet är förståndets funktionsform, vilken måste i sinnlighetens mångfald få det material, som är nödvändigt för att bilda kunskap. Denna mångfald är icke blott rummets och tidens rena mångfald utan en empirisk mångfald. Alltså hänföra sig alla begrepp och grundsatser, huru mycket de än må vara a priori, dock på empiriska åskådningar d. v. s. på data till en möjlig erfarenhet. Utan denna skulle de alls icke äga någon objektiv giltighet. Så erhåller t. ex. de matematiska begreppen och grundsatserna, ehuru de äro helt och hållet aprioriska, sin objektiva betydelse blott därigenom, att de bestämma erfarenhetens sinnliga form. Därför fordrar man ju också, såsom Kant uttrycker sig, att man skall göra ett abstrakt begrepp sinnligt, vilket betyder, att man skall kunna framvisa det korresponderande objektet i åskådningen. Eljest skulle begreppet vara utan mening och betydelse. Att detta gäller om alla kategorier137

framgår af den omständigheten, att vi icke kunna ge någon realdefinition på någon bland dem utan att hålla oss till sinnlighetens betingelser eller till företeelserna och deras former.

Kant förklarade vid framställningen av kategoritavlan, att han icke ville inlåta sig på några definitioner, ehuru han “im Besitz derselben sein möchte“. I själva verket är det så, att egentliga d. v. s. realdefinitioner alls icke äro möjliga, om man bortser från alla sinnlighetens betingelser. Abstra-herar man från sinnligheten, har man blott den logiska funktionen i omdömena kvar, vilken funktionsform man då söker behandla såsom betingelse för

verkliga ting utan att på minsta sätt kunna angiva, huru den skulle kunna ha någon objektiv giltighet. Men realdefinitionens uppgift är emellertid enligt Kant just att icke blott klargöra begreppet utan även att uppvisa dess objektiva giltighet. Det är blott en sofism, blott ett bländverk, som endast naiva låta lura sig av, när man låter begreppens logiska möjlighet (motsägelse-lösheten) träda in för tingens transscendentala möjlighet (när verkligen ett föremål korresponderar mot begreppet). Kategorierna erhålla bestämd betydelse och förhållande till föremål blott genom den sinnliga betingelse, som Kant kallar skemat. Utan detta äro de inga begrepp, varigenom ett föremål kan fattas och skiljas från andra. De ha alltså i och för sig alls ingen objektiv giltighet.

Det synes därför otvivelaktigt, att den transscendentala analytiken måste fastslå följande satser. De rena kategorierna äro intet annat än de logiska funktionsformer, genom vilka förståndet bringar den sinnliga mångfalden- under ap-perceptionens enhet. De äro föreställningar om ting överhuvud, såvitt mångfalden i åskådningarna av dem måste tänkas genom en eller annan av kategorierna. Men utan hänsyn till den sinnliga åskådningen blir det alldeles obestämt, vilken kategori, som skall användas. Alltså ha kategorierna i och för sig ingen bestämd betydelse eller objektiv giltighet. Den rena kategorien med abstraktion från allt förhållande till den sinnliga åskådningen — den enda åskådning, som är oss möjlig — kan icke bestämma något objekt138

utan blott uttrycka tänkandet av ett objekt överhuvud enligt de olika modi. Men därav följer med nödvändighet, att den rena kategorien icke kan åstadkomma någon syntetisk grundsats a priori. Den kan således ha uteslutande empiriskt, aldrig transscendentalt bruk. Ja, kategorien har såsom ren kategori alls ingen användning, ty empiriskt bruk skall den ju icke ha — då vore den icke längre ren — och transscendentalt kan den icke få. Alltså ha kategorierna intet annat bruk i kunskapen än att tjänstgöra såsom enhetsformer i syntesen av den empiriska mångfalden. “Unsere sinnliche und empi-rische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen“. Det första av de ovan nämnda momenten i noumenproblemet är därmed klargjort. All vår kunskap är begränsad till erfarenhetens värld.

Men är icke därmed begränsningen så strängt och grundligt genomförd, att det andra och än mer det tredje momentet komma att bli alldeles meningslösa? Kunna vi ännu här tala om något egentligt vetenskapligt problem? Allt vad vi överhuvud kunna tänka är nämligen antingen rent formellt och således utan allt innehåll och därmed i saknad av objektiv betydelse eller också, om det har innehåll och objektiv betydelse, empiriskt. Huru kan då en tredje möjlighet givas? Huru kan man då ens fråga efter noumenbegreppets betydelse? Naturligtvis kan jag behandla de rent formella begreppen, såsom voro de föremål; men en sådan hypostasering är just vad den kritiska filosofien berövat varje sken av giltighet. För den kritiska filosofien själv kan därigenom i alla händelser intet verkligt problem uppstå.

I själva verket har Kr. d. r. Y. i noumenbegreppet formulerat en på samma gång nödvändig och för den själv olöslig uppgift. En framgångsrik lösning av denna uppgift spränger de förutsättningar, på vilka kritiken är uppbyggd. Det Kantska kunskapsbegreppet innehåller rester av oövervunnen dogmatisk realism och naturalism. Det är dessa rester, som stängt vägen, och det är dessa rester, som måste bortstötas genom den konsekventa utvecklingen av den kritiska grundtanken.

Den punkt, vid vilken vi nu äro framme, ligger på själva139

gränsen av det teoretiska förnuftet, således vid gränsen för all filosofi, all kunskap. Varje steg vidare betyder ett steg utom kunskapen in i ett annat gebit. Men detta steg är ju taget i och med gränsens fastställande. Och gebitet i fråga är det praktiska livet.

I Kants filosofi råder emellertid en dualism mellan det teoretiska och det praktiska förnuftet. Och noumenbegreppet betyder formuleringen av uppgiften att övervinna denna dualism genom att åtminstone visa tänkbarheten av det praktiska förnuftets föremål. Det är icke tvivel om att de motiv, som driva Kant till de subtila begreppsutredningar, som göras för att lösa noumenproblemet ursprungligen och till sitt innersta väsen äro icke av teoretisk utan av praktisk art. Det är det praktiska livet, det praktiska d. v. s. det religiöst-moraliska förnuftet, som här ställer en uppgift för det teoretiska förnuftet.1)

För att rätt kunna uppfatta Kants resonemang i föreliggande fråga måste man erinra sig följande. Filosofen Kant har intagit olika filosofiska ståndpunkter, varunder han på växlande sätt sökt besvara frågan om möjligheten av ett vetande om det transscendenta. Under alla växlingar på vägen fram till den kritiska ståndpunkten har det alltid för människan Kant varit en självklar sanning, en obetingad visshet, att det finnes en värld av rena väsen i sig. Denna värld förutsättes utan vidare och hela hans tankeutveckling kan förstås blott om den ses i relation till denna förutsättning.2)

Det ovissa och växlande är blott frågan om människans ställning till denna intelligibla och transscendenta värld, speciellt i teoretiskt avseende, aldrig frågan om denna världs existens.

Under olika perioder av sin utveckling uppfattar Kant den mänskliga kunskapsförmågans ställning till den intelligibla världen olika. Än tilltror han kunskapsförmågan kraft att inträda i denna värld och i någon mån uppfatta densamma, än anser han, att människans kunskap är alldeles utestängd

b A. Riehl: Der philosophische Kritizismus I 2, s. 573.

2) E. Lask: Fichtes Idealismus und die Geschichte, s. 124 ff.140

därifrån. Men aldrig blir denna värld själv förnekad eller betvivlad, ja, den kunde av Kant icke gärna förnekas eller betvivlas, ty dess antagande är för honom icke en teoretisk akt, icke ett kunskapsomdöme, utan är en praktisk upplevelse och har sin grund i hans moraliskt-religiösa karaktär.1) Enligt hans tidigaste filosofiska uppfattning var vår kunskapsförmåga så att säga fullt hemmastadd i väsendenas värld. Men under den empiristiska perioden förklarar han, att “die ganze Materie von Geistern“ alls icke anginge honom, ty allt, som hör dit, vore “gänzlich vergebliche Erdichtungenu. Sådana yttranden äro fällda från rent teoretisk synpunkt. De betyda, att enligt hans mening vår kunskapsförmåga blott kan befatta sig med den empiriska världen; de inbillade kunskaperna om en andevärld äro drömmar. Blott genom tron kunna vi verkligen få del av en sådan värld. I Inaugural-dissertationen finna vi en tredje fas i utvecklingen. Under det att vår sinnliga kunskap är inskränkt till företeelsernas värld, få vi genom vårt förstånd kunskap om en värld av ting i sig. På denna ståndpunkt är det tydligen fullt begripligt och riktigt att såsom Kant sluta från företeelsernas existens till existensen av de ting, som förete sig.

Men huru ställer sig saken på Kr. d. r. V:s ståndpunkt? Är här samma slutledning lika begriplig och, vad mera är, lika berättigad d. v. s. i överensstämmelse med den kritiska ståndpunktens principer? I själva verket är Kants ställning till frågan icke entydig eller konsekvent inom de olika partierna av det grundläggande kritiska huvudverket. Därför blir problemet synnerligen invecklat. Den transscendentala estetiken synes tydligen ha det resultatet, att vi måste antaga ting i sig. Vad vi åskåda i rum och tid är icke tingen själva utan deras företeelser. Och i detta ligger såsom förutsättning existensen av ting i sig. Estetiken är emellertid i det hela en reproduktion av inauguraldissertationen och arbetar således med förkritiska problemställningar.2) Det är först analytiken, som tränger fram till de transscendentala synpunkterna och

x) P. Menzer: Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785. Kantstudien II, 290 ff. III, 45 ff.

2) E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem II, 598 f.141

framtvingar en korrektur av de först vunna resultaten. Därför föreligger det brytning mellan olika ståndpunkter inom Kr. d. r. V.

Innan ännu föremålets begrepp blivit i logiken kritiskt analyserat, kan det finnas god grund för indelningen av alla föremål i sådana, som höra till sinnevärlden, och sådana, som höra till en förståndsvärld. Då kunde man, såsom Kant säger, tänka sig, att det genom estetiken inskränkta begreppet om företeelser redan av sig självt skulle ge vid handen nou-menens objektiva realitet och således berättiga indelningen av föremålen i fenomen och noumen. Ty om nämligen sinnena framställa för oss något, såsom det företer sig, så måste detta något i sig självt vara ett ting, och vi måste sålunda äga en kunskap, som är fri från sinnlighet och som ensam har objektiv realitet. I så fall finnes det utom det empiriska bruket av kategorierna även ett rent och ändock objektivt giltigt bruk av

dem.

Helt annorlunda måste man dock se problemet, sedan väl den transscendentala analytiken fullgjort sitt kritiska värv. Visserligen hänföra vi alla våra föreställningar på ett objekt. Detta gäller på alla ståndpunkter. Men vad är detta objekt? Vi kunna icke hänföra föreställningarna på företeelserna såsom de “föremåD, som garantera objektiviteten, ty företeelserna äro själva intet annat än föreställningar, som fordra ett objekt. Den sinnliga åskådningen riktar sig på ett föremål, om vilket vi dock ingenting annat kunna veta, än att i detsamma tänkes apperceptionens enhet såsom korrelat till enheten av den sinnliga mångfalden. Detta objekt är det s. k. transscendentala objektet. Det är således icke något föremål i kunskapen, utan är förutsättning för all kunskap och därmed för alla kunskapsföremål. I detsamma tänkes således intet innehåll i eller för kunskapen. Kant betecknar det såsom funktionsenheten vid sammanfattningen av den sinnliga mångfalden, och det låter sig därför på intet sätt lösgöras från denna mångfald och ställas utom eller såsom självständig realitet mot densamma. Resultatet blir alltså, att vi genom kategorierna omöjligen kunna föreställa oss ett föremål, som vore givet ensamt för förståndet, och att vi således icke genom någon kunskapsform kunna fatta noumena.142

Därmed synes böra följa, att Kant även på den kritiska ståndpunkten liksom förr på den empiristiska, såsom den framträder i “Träume eines Geistersehers“, resolut skulle vända sig bort från det spekulativa förnuftets blotta dikter, när det gäller det osinnliga, samt endast i tron söka det adekvata organet för korrespondensen med den intelligibla världen. En sådan vändning från vetandet till tron finna vi också mycket riktigt. I företalet till 2:dra upplagan av Kr. d. r. V. skildrar Kant sina avsikter och betydelsen av de distinktioner han gör.

Det spekulativa förnuftet måste berövas sina förmätna anspråk på transscendenta kunskaper. För att nå sådana skulle förnuftet nödgas betjäna sig av grundsatser, som i själva verket blott gälla för föremål i en möjlig erfarenhet, och som därför, när de ändock användas på det, som icke är eller kan vara erfarenhetsföremål, städse förvandla detta i företeelse och därigenom omöjliggöra varje utvidgning i praktiskt avseende av det rena förnuftet. “Jag måste alltså“, säger Kant, “upphäva vetandet för att få plats för tron“.

Men den kritiska filosofiens ställning är därmed icke klar. Visserligen är dess ståndpunkt tydligen den, att övertygelsen om en värld av översinnliga föremål har sin självständiga grund i moralen och den religiösa tron, och att det teoretiska vetandet varken kan stödja eller upphäva antagandet av denna värld. Men här finnes en logisk och kunskapsteoretisk svårighet, som man icke kan komma förbi. “Att det gives översinnliga föremål“ är även såsom moralisk övertygelse eller tro till formen ett omdöme, som gör anspråk på sanning, och är alltså trots allt en teori. Därför säger Kant också i Kritik der praktischen Vemunft, att det rena förnuftets teoretiska kunskap “allerdings einen Zuwachs bekommt“, men som blott består däri, att de för förnuftet eljest problematiska (blott tänkbara) begreppen nu assertoriskt förklaras för sådana, som äga verkliga objekt, emedan det praktiska förnuftet oundgängligen behöver dessa objekts existens för sin egen skull. Det teoretiska förnuftet blir berättigat att förutsätta vissa obetingade, transscendenta föremål.

Den oförnekliga dualism, som på Kants ståndpunkt finnes143

mellan det teoretiska och det praktiska förnuftet, kan alltså icke vara ett rent uteslutningsförhållande. I en punkt måste dessa båda förnuft i alla händelser sammanfalla, nämligen med avseende på de översinnliga föremålen. Här ger, kan man säga, det praktiska förnuftet innehållet och det teoretiska formen.1) Men då kan man icke stanna vid den uppfattningen, att det teoretiska förnuftet är inskränkt till den sinnliga erfarenheten, ty begreppen Gud, frihet och odödlighet äro tankar, som fordra att bli bejakade d. v. s. att bli erkända såsom objektiva, ehuru de gälla transscendenta föremål. Må vara att i detta icke ligger någon egentlig utvidgning av kunskapen om givna översinnliga föremål, däri ligger dock en utvidgning av det teoretiska förnuftet och av dess kunskap med avseende på det översinnliga överhuvud, “so fern sie genöthigt wurde, dass es solche Gegenstände gebe, einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen“. Det är en utvidgning av det teoretiska förnuftet icke för kunskapens skull utan i praktisk avsikt för att kunna förverkliga det rena praktiska förnuftets objekt.

Jag har här berört en särdeles svår och betydelsefull punkt i den Kantska filosofien, nämligen frågan om de praktiska postulatens betydelse och logiska rätt inom filosofien och därmed problemet om det praktiska

förnuftets primat. Här kommer jag närmast att endast från den synpunkten ingå på problemet, att jag uppkastar den frågan, huru den användning av kategorierna, som är nödvändig för att överhuvud kunna tänka transscendenta föremål, kan stå tillsammans med Kants logiska kategorilära. Den praktiska filosofien måste såsom filosofi förutsätta, att det åtminstone icke är en motsägelse att utsträcka kategoriernas användning till noumena. Att visa berättigandet av en sådan utsträckning är en logisk och kunskapsteoretisk uppgift, som således tillkommer den transscendentala analytiken.

För att kunna trots alla svårigheter, som ligga i det av honom bildade begreppet om objektivitet, lösa uppgiften, uppställer Kant en distinktion mellan noumena i positiv och *)

*) Vi skola sedan se, att Kant åtminstone hänvisat på ett annat och djupare sammanhang. In nuce ligger hos Kant tanken, att det teoretiska förnuftet i själva sin rot är praktiskt.144

noumena i negativ mening. Denna distinktion beror i sin ordning på skillnaden mellan kunskap och tanke. Skillnaden är av principiell betydelse i Kants lära om kunskapen. Att tänka ett föremål är ännu ej detsamma som att äga kunskap om ett föremål. Tänka kan jag vad som helst, blott ingen motsägelse ligger i tankeförsöket. Men för kunskap fordras tvänne ting: för det första ett begrepp, genom vilket ett föremål överhuvud tänkes — det är kategorien — och för det andra åskådningen, genom vilken ett föremål gives. För att antaga ett noumenon i positiv mening skulle fordras en annan åskådning än vår sinnliga. Rum och tid äro uteslutande betingelser för ting i erfarenheten och äro således “nur in den Sinnen und haben ausser ihnen keine Wirklichkeit.“ Kategorierna sakna visserligen denna inskränkning och sträcka sig till föremål för en åskådning överhuvud, blott den är sinnlig och icke intellektuell. Men denna kategoriernas utsträckning utöver vår sinnliga åskådning hjälper oss alls icke, ty för det första innehålla kategorierna intet annat än den syntetiska enheten och denna kan användas blott på vår givna åskådning, och för det andra är det just en icke-sinnlig, en intellektuell åskådning, som skulle erfordras för noumenon i positiv mening.

En intellektuell åskådning är emellertid något, som ligger totalt utanför vår uppfattningsförmåga. Därför säger Kant, att förståndsväsen visserligen korrespondera mot sinneväsendena, och att det visserligen kan givas förståndsväsen, till vilka vår sinnliga åskådningsförmåga inte alls har någon relation, men våra förståndsbegrepp, såsom hlotta tankeformer för vår sinnliga åskådning, kunna icke på minsta vis användas på dem. “Was also von uns Noumenon genannt wird, muss als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden.“

Frågan, huruvida det verkligen icke på Kants ståndpunkt innebär en motsägelse att tänka noumenon “in negativer Be-deutung“ såsom ett ting, såvitt det icke är objekt för vår sinnliga åskådning, den frågan är dock icke avgjord genom präglandet av en ny term. Detta visar sig förövrigt redan därigenom, att Kant ej är enig med sig själv. Ty å ena sidan145

säger Kant, att begreppet om ett nuomenon “d. v. s. ett ting, som skall tänkas icke såsom ett sinnligt ting utan såsom ett ting i sig (blott och bart genom det rena förståndet), alls icke är motsägande, ty man kan dock icke om sinnligheten påstå, att den är den enda möjliga åskådningsarten.“ Men å andra sidan förklarar han uttryckligen, “att föreställningen om ett föremål såsom ting överhuvud icke blott är otillräcklig, utan att den utan sinnlig bestämning och oberoende av empirisk betingelse är i sig själv motsägande (in sich selbst widerstrei-tendy. Man måste alltså antingen abstrahera från varje föremål — såsom i logiken — eller, om man antager ett föremål, tänka det under den sinnliga åskådningens betingelser. Det intelligibla skulle alltså fordra en särskild åskådning, som vi icke ha, och är således i brist på en sådan särskild åskådning för oss ingenting.

Då det alls icke är fråga om, huruvida den sinnliga åskådningen är den enda möjliga, utan endast och allenast om, huruvida begreppet om ett ting, som icke är objekt för vår sinnliga åskådning, är tänkbart, så är det ofrånkomligt, att begreppet nuomenon innebär motsägelse, naturligtvis icke med hänsyn till de bestämningar den sinnliga åskådningen har, utan med avseende på de predikat, som Kant tilldelat kategorierna. Dessa förlora nämligen, där ingen tidsenhet anträffas, all betydelse, ty “sie dienen gleichsam nur Erschein-ungen zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können“.

Följaktligen kan nuomenon alls icke beteckna ett föremål, “ett ting“, utan nuomenon är begreppet om en uppgift. Tänkandet är, säger Kant, visserligen icke någon produkt av sinnena och är icke inskränkt av dem, men det har därför ingen “ren“ användning, emedan det för sig själv saknar objekt. Man kan därför icke kalla nuomenon för ett objekt för en osinnlig uppfattning, ty den bestämningen skulle betyda det problematiska begreppet om ett föremål för en helt annan åskådning och ett helt annat förstånd än vårt, som således självt är ett problem. Begreppet om ett nuomenon är alltså icke begreppet om ett objekt, utan den med inskränkningen av vår sinnlighet oundvikligt sammanhängande uppgiften att finna, huruvida det skulle finnas föremål helt fria från åskådningens betingelser.

10—211185. Skrifter.146

I denna karaktäristik av nuomenbegreppet synes mig beteckningen av detsamma såsom uppgift vara det betydelsefulla. I detta ligger ett nytt logiskt förvärv av utomordentligt stor betydelse. Däremot är bestämmandet av denna uppgifts innehåll — “ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge“ — icke lyckligt. Det står icke i överensstämmelse med den ståndpunkt Kant intar till frågan om dessa “Gegenstände14. Och det är överhuvud icke en verkligt transscendental och kritisk formulering av problemet utan ger uttryck för synpunkter, giltiga på den realistiska ståndpunkten, vilken ju lyckligen skulle kunna övervinnas genom det stränga fasthållandet vid begreppet om noumenon såsom begreppet om en uppgift. Yad det förra beträffar, har jag redan ovan framställt, att det alls icke är något problem för Kant, huruvida det gives en osinnlig värld. Problemet är blott, om och huru den kan tänkas, eller rättare blott, huru den kan tänkas, ty vissheten, att den osinnliga världen existerar, äger ju redan omdömets eller tankens form. Därför kan man icke heller säga, att problemet gäller en med inskränkningen av vår sinnlighet blott sammanhängande uppgift, utan noumenbegreppet är just begreppet om vår sinnlighets inskränkning. “Der Begriff eines Noumenon ist also bloss ein Grenzbegriff, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche.“ Noumenbegreppet är sålunda intet begrepp om en transscendent realitet, utan det är ett kunskapsteoretiskt begrepp om en fordran. Det är en för det teoretiska förståndet transscendent fordran, som således aldrig kan uttryckas i objektiva (d. v. s. alltid empiriskt betingade) begrepp utan blott erkännas d. v. s. den är såsom objekt det trans-scendentala (i motsats till såväl det transscendenta som det immanenta) föremålet.

Förståndet, säger Kant, begränsar alltså sinnligheten utan att därför kunna utvidga sitt eget fält, och i det att förståndet varnar sinnligheten för att söka rikta sig på ting i sig, enär den blott kan fatta företeelser, så tänker det sig ett föremål i sig men blott såsom transcendentalt objekt. Frågan är nu, huru man skall kunna tänka sig denna förståndets147

begränsande funktion. Vid besvarandet av den frågan är jag framme vid tankar, som äro avgörande för uppfattningen av den Kantska filosofien. Men icke blott detta, utan dessa tankar, sammanpressade, som de äro i noumenbegreppet, ha genom själva den spänning, som häri ligger, så att säga samlat den energi, som vid lösningen drivit fram den efterföljande storartade filosofiska produktionen.

Kan man tänka sig, att det transscendentala föremålet och kategorierna såsom de olika syntetiska enheter, genom vilka en empirisk mångfald sammanfattas i begreppet om föremål, kunna såsom rent teoretiska funktioner utöva denna begränsande verksamhet? Eller är det så, att fordran på begränsning, som kommer till medvetande i noumenbegreppet, betingas av ett för det teoretiska förståndet självständigt och transscendent värde, som blott erkännes i noumenbegreppet utan att därmed på något vis vara närmare bestämt?

Ur rent teoretisk synpunkt är det transscendentala objektet intet annat än det kunskapsteoretiska korrelatet till apper-ceptionens rena syntetiska enhet eller alla omdömens logiska form. Kategorierna äro enheterna i de synteser, genom vilka en given åskådnings mångfald sammanfattas i begreppet om ett objekt. Någon annan funktion har icke förståndet än att i omdömen utföra syntesen av en given sinnlig mångfald. Men då kan tydligen icke förståndet självt genom en rent teoretisk funktion begränsa den sinnliga erfarenhetskunskapen. Begränsningen förutsätter ovillkorligen icke blott tomma funktions/ormer utan funktioner med ett innehåll, som är oberoende av den sinnliga mångfalden. Med andra ord, det ligger i själva begreppet begränsning av

sinnligheten antagandet av ett ur en transscendent värld hämtat positivt innehåll.1) Begränsning kan icke ske genom förståndets rena former och det transscendentala objektet.

Belysande för Kants uppfattning är ett resonemang i Pro-legomena. Kant uppkastar frågan, huru förnuftet, som omfattar

b Att detta positiva innehåll icke kan enligt Kants begrepp om det teoretiska vara föremål för kunskap är givet men visar just, att Kants kunskapsbegrepp var för trångt.148

både fenomen och noumen, bär sig åt för att begränsa förståndet i dess förhållande till de bägge områdena. “Erfarenheten, som innehåller allt som tillhör sinnevärlden, begränsar sig icke själv; den går alltid från ett betingat till ett annat betingat. Det, som skall begränsa erfarenheten, måste ligga helt och hållet utom henne, och detta är de rena för-ståndsväsendenas område. Men detta är för oss ett tomt rum, såvitt det gäller bestämmandet av dessa förståndsväsens natur, och så tillvida kunna vi, om man avser ett användande av dogmatiskt bestämda begrepp, icke komma över den möjliga erfarenhetens område. Men då en gräns själv är något positivt, som både hör till det, som är innanför, och till det, som är utanför det begränsade gebitet, så föreligger dock här en verkligt positiv kunskap, av vilken förnuftet blott därigenom blir delaktig, att det vidgar sig till denna gräns utan att dock försöka gå utanför gränsen, emedan det där finner ett tomt rum, i vilket väl kan tänkas tings former men inga tirlg. Erfarenhetsfältets begränsning genom något, som eljest är förnuftet obekant, är dock en kunskap, som blir på denna ståndpunkt för förnuftet övrig, så att det varken är inneslutet inom sinnevärlden ej heller kan svärma utanför densamma. Det är en kunskap om gränsen, alltså inskränkt till förhållandet mellan det, som är utanför gränsen, och det, som är innanför detsamma. “ Hela detta resonemang vilar på den förutsättningen, att det gives en positiv, i sig själv vilande värld av väsen, till gränsen av vilken den mänskliga intelligensen kan och måste gå. Det är en transscendent värld för det teoretiska förnuftet, som dock i sina transscendentala former hänvisar på denna värld. Noumenbegreppet uttrycker begreppet om ett obetingat värde, ett ändamål, som är oberoende av den sinnliga erfarenheten. “Der Begriff einer Verstandeswelt“, säger Kant i Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, “ist also nur ein Standpunkt, den die Yernunft sich genöthigt sieht, ausser den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken, welches, wenn die Einflusse der Sinnlichkeit fur den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein wurde, welches aber doch nothwendig ist, wofern ihm nicht das149

Bewusstsein seiner selbst als Intelligenz, mithin als vernunftige und durch Vernunft thätige d. i. wirkende Ursache abgespro-chen werden soll.“

Men detta betyder en egendomlig cirkel. Förnuftet måste för att tänka sig såsom praktiskt konstruera begreppet om en noumenvärld, men begreppet om en noumenvärld kan blott tänkas genom medvetandet om det praktiska, en obetingad fordran. I själva verket kan Kr. d. r. Y. ej komma längre än till uppgiftens rent formella konstruktion utan att kunna lösa det problem, som ligger däri, och utan att kunna frigöra sig från motsägelser. Kritiken av det praktiska förnuftet först kan visa all kunskaps yttersta grund och mening samt den empiriska (teoretiska) kunskapens begränsning. Noumenvärlden är nämligen icke ett system av tomma och indifferenta logiska former, som kunna användas på och gälla om vilket innehåll som helst, utan noumenvärlden är en värld av väsen och ändamål. Denna värld kan icke vara föremål för empirisk kunskap. Den fattas blott i det moraliska medvetandet.

Noumenvärlden är förutsättning för allt empiriskt för-ståndsbruk, ty utan att ytterst hänföras på denna ägde det ingen giltighet och utan idén om denna värld fanns intet systematiskt sammanhang, men den är icke föremål för kunskap, och kan således icke teoretiskt bevisas. Det obetingade är för den empiriska kunskapen av regulativ betydelse. Begreppen om det obetingade äro idéer, som äro transscenden-tala, men de bli dialektiska d. v. s. upplösas i motsägelser, om de behandlas såsom kunskaper om verkligheter.

Teoretiskt är således noumenet ett begrepp, icke ett föremål (eller ting), och det är begrepp om en fordran, icke begrepp om en verklighet. Denna fordran innebär det teoretiska förståndets sammanhang med och begränsning genom det praktiska förnuftet. Man kan säga, att Kant i detta begrepp formulerat det teoretiska förståndets självkännedom och därmed även hänvisat på ett sanningsbegrepp, som spränger det, från vilket Kr. d. r. Y. har

utgått. Detta är så att förstå, att det teoretiska d. v. s. verklighetskunskapens eller rättare naturkunskapens sanningsbegrepp förvandlas från alt150

gälla för all kunskap till att gälla för blott en del. Det upp-häves i Hegelsk mening, så att det blir moment i ett universellare och djupare sanningsbegrepp. Det är detta sanningsbegrepp, som noumenbegreppet förbereder. I det ligger, att man måste fatta all kunskap och all sanning såsom ägande sin grund i det praktiska, varför endast den praktiska filosofien kan ge klarhet även över kunskapen. Därför är heller icke Kritik der praktischen Vernunft ett löst påhäng till det teoretiska förnuftets kritik, icke ett den åldrande Kants avfall från andan i Kritik der reinen Vernunft, utan “den innehåller“, såsom Windelband säger, “utvecklingen av den tanken, utan vilken den Kantska kunskapsteoriens höjdpunkt, läran om tinget i sig, skulle vara den mest förvirrade och dåraktiga fantasi, som någonsin gjort sig bred inom filosofien. “

Det kunskapsteoretiska begreppet om noumenon representerar det omdömet, att grunden eller “objektet“ för alla företeelser icke kan vara en transscendent, osinnlig verklighet och att ingen (teoretisk) kunskap kan innehålla detta objekt. Således kan ej heller någon spekulativ metafysik lägga grunden för etiken genom att till äventyrs uppvisa det obetingade, som är etikens föremål. Det obetingade kan icke vara objekt för vårt empiriska och diskursiva förstånd utan endast för ett intuitivt förnuft, om vilket vi dock icke kunna göra oss några som helst föreställningar. Det spekulativa förnuftet bildar sig visserligen med nödvändighet idéer om det obetingade, men dessa transscendentala idéer ha regulativ, aldrig konstitutiv betydelse. De äro nödvändiga för att leda förståndet mot målet: alla kunskapers systematiska enhet och fullständighet. Detta mål är ett ideal, men ett ideal vars giltighet är förutsättning för att åt även det empiriska för-ståndsbruket ge betydelse av objektiv kunskap samt att åt detsamma förvärva systematiskt sammanhang. Utan de transscendentala idéerna finnes ingen sammanhängande kunskap, ingen systematisk naturenhet. Idéen om ett systematiskt, ändamålsenligt sammanhang i våra kunskaper är oskiljaktigt förbunden med vårt förnuft, och den är för oss lagstiftande. Vi tänka oss ett mot denna idé korresponderande lagstiftande151

förnuft, en intellectus archetypus. Men detta förnuft är självt ett ideal, icke en översinnlig verklighet. Det är det kunskapsteoretiska begreppet om ett absolut högsta ändamål för vårt förståndsbruk. I detta ligger, att allt förståndsbruk ytterst har sin mening i det moraliska livet. Därför kan den transscendentala stegringen av vår förståndskunskap “nicht die Ursache, sondern bloss die Wirkung von der praktischen Zweckmässigkeit sein, die uns die reine Vernunft auferlegt.“

Etiken kan sålunda aldrig bygga på en spekulativ metafysik1) eller överhuvud på kunskapen om verkligheten, denna kunskap må vara empirisk naturvetenskap eller överem-pirisk spekulation. Etiken måste äga en absolut självständig utgångspunkt i medvetandet om en obetingad fordran. Denna fordran är ett översinnligt faktum, plikten. Men plikten är ett faktum för den praktiska människan, för moralfilosofen är detta faktum dock ett problem. Det måste erkännas i ett omdöme, vilket gör anspråk på att vara sant, således kunskap. Därav kommer nödvändigheten av noumenbegreppet. Undersökningen av detta begrepp lämnade såsom resultat å ena sidan, att den teoretiska d. v. s. naturkunskapen (för Kant är natur = verklighet) icke når det obetingade, å den andra sidan, att denna begränsning av kunskapen förutsätter det positivt praktiskt obetingade för att äga mening och betydelse, ty det är det obetingade, som ställer fordran på begräns-

b Därför är Schopenhauers påstående, att i filosofien måste “das ethische Fundament, welches es auch sei, selbst wieder seinen Anhalts-punkt und seine Stiitze haben an irgend einer Metaphysik d. h. an der gegebenen Erklärung der Welt und des Daseyns uberhaupt“ i uppenbar strid med den kritiska grundtanken hos Kant, hos vilken S. söker stöd för sin mening. Endast skenbart och genom vantolkning av Kants ord kunna dessa ge det sökta stödet. När Kant i Grundlegung zur Metaphysik der Sitten säger, att den sedliga lagen i sin renhet och äkthet icke kan sökas annorstädes än i en ren filosofi, och fortsätter “also muss diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es iiberall keine Moralphilosophie geben", så avser han icke metafysik i Schopenhauers mening, vilket väl icke torde förnekas av någon, som känner Kants språkbruk och utan förutfattade meningar läser företalet till Grundlegung.152

ning av naturkunskapen. Men då Kants kunskapsbegrepp är naturvetenskapens, så blir följden, att den utvidgning av det teoretiska förnuftet och av dess kunskap i anseende till det översinnliga överhuvud, som måste ske för att kunna fatta de moraliska föremålen, den blir en teoretisk inkonsekvens.

Om detta var Kant också medveten. Kr. d. r. V. var från början avsedd att vara den tillräckliga kritiska grundläggningen av all filosofi, således även av moralfilosofien. Men det blev klart för Kant, att så som kunskapen om det obetingade måste te sig på Kr. d. r. V:s ståndpunkt, kunde det dock icke vara annat än en gåta, “wie man dem ubersinn-lichen Gebrauche der Kategorien in der Spekulation objec-tive Realität absprechen und ihnen doch in Ansehung der Objecte der reinen praktischen Vernunft diese Realität zugeste-hen könne; denn vorher muss dieses nothwendig inconse-quent aussehen, so lange man einen solchen praktischen Ge-brauch nur dem Namen nach kennt“. Så kommo även Grund-legung zur Metaphysik der Sitten och Kritik der praktischen Vernunft till för att lösa återstående kritiska problem. Men ett verkligt upphävande av den sagda inkonsekvensen är icke möjligt utan att både vidga och fördjupa själva kunskapsbegreppet. Ett nytt sanningsbegrepp, ett verkligt kritiskt sanningsbegrepp fordras av den konsekventa utvecklingen av Kants tänkande. Själv kommer han icke fram till principiell klarhet. Därför blir förhållandet mellan Kr. d. r. V. och Kr. d. pr. V. oklart och likaså uppfattningen av förhållandet mellan det teoretiska och det praktiska förnuftet, vilken uppfattning hos Kant trots allt blir inkonsekvent.

Det, som för Kant omöjliggjorde ett rent och fullständigt genomförande av den kritiska synpunkten på all kunskap och som gjorde, att de subtila undersökningarna av noumen-begreppet blevo behäftade med en outrotlig inkonsekvens, är dels den rest av oövervunnen Platonsk begreppsrealism, som Kr. d. r. V. övertager från Inauguraldissertationen, dels den metodologiska naturalism, som bestämmer hans kunskapsbegrepp. Kant orienterar sig vid lösningen av kunskapsproblemet på matematik och naturvetenskap. Teori är för honom verklighetens uppfattning i naturbegrepp och dess153

förklaring enligt naturlagar. All teori är således generaliserande begreppsbildning och verklighetskunskap. Dess sanning och objektiva giltighet ligga i att omdömena innehålla det nödvändiga och allmängiltiga i erfarenheten eller det lika och gemensamma hos de empiriska tingen. Omdömena rätta sig efter betingelserna för verklighetens uppfattning såsom natur. Men om kunskap betyder detta och ingenting annat, så kan kunskapen givetvis aldrig sträcka sig till den intelli-gibla värld, om vars existens Kant såsom moraliskt-religiös människa var fast och obetingat förvissad. Det uppstår en dualism mellan det teoretiska och det praktiska förnuftet. Men dessa äro dock ej oberoende av varandra och de äro ej koordinerade. Ytterst beror även det teoretiska förnuftet av ett praktiskt intresse, bestämmes av ett ändamål, men icke ett isolerat ändamål utan av en totalitet, ett ändamålens rike. Därför postulerar förnuftet såsom praktiskt förnuft erkännandet av ej blott det obetingades existens utan även betingelserna för dess inverkan på verkligheten. I detta möter oss Kants berömda lära om det praktiska förnuftets primat.

Den ofantliga betydelse denna lära har för kritisk filosofi framträder dock endast klart, om den blir logiskt och kunskapsteoretiskt fullt genomarbetad. Detta har icke kunnat göras av Kant. Det praktiska förnuftets postulat äro satser, som nödvändigt gälla ur praktisk synpunkt. De utvidga icke den spekulativa kunskapen men giva dock det spekulativa förnuftets idéer i allmänhet genom förhållandet till det praktiska objektiv realitet och berättiga förnuftet att använda begrepp, vars giltighet det eljest ej skulle tilltro sig att kräva. Men på grund av den förut omnämnda kvarlevan av plato-nism och naturalism i själva kunskapsbegreppet kan det icke undvikas, att detta måste te sig som metafysik i dogmatisk mening. Kant synes blott ha gått en omväg över moralen för att komma dit.

Och dock är detta icke den innersta och verkligt kritiska betydelsen av den nya läran. Det religiöst-moraliska i sin rena självständighet är det, som söker ny filosofisk förklaring och begrundning av egna adekvata kunskapsformer, icke en gammal metafysik, som skall få nya stöd. Men de moral-154

filosofiska begreppen sakna fasthet och otvetydighet. Vad som hör till det rena förnuftet såsom praktiskt hålles icke isär från vad som är kunskap om, alltså teori om detta förnuft. Moral betyder både moraliskt liv och

moralfilosofi. Kant utgår från att plikten är ett översinnligt faktum och då måste han även antaga, att betingelserna för dess objektiva giltighet äga objektiv realitet. Men de begrepp, som moralfilosofen gör sig för att förstå eller förklara denna objektiva giltighet, kunna endast genom okritisk hypostasering och förväxling förutsättas äga obetingad giltighet med karaktären av omedelbar objektiv realitet. Det fattas här en analys av vad objektiv realitet betyder, när detta begrepp användes om moraliska förhållanden. Göres icke här en kritisk analys utan man rör sig med de bestämningar och synpunkter, som gälla om den teoretiska d. v. s. verklighetskunskapen, så faller man åter tillbaka på den förkritiska ståndpunkten.

Kant låter i själva verket det praktiska förnuftet dekretera en teori. I Kritik der praktischen Vernunft säger han: “Allein wenn reine Vernunft fur sich praktisch sein kann und es wirklich ist, wie das Bewusstsein des moralischen Gesetzes es ausweiset, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder prak-tischer Absicht, nach Principien a priori urtheilt, und da ist es klar, dass, wenn ihr Vermögen in der ersteren gleich nicht zulangt, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen dass sie ihr auch eben nicht widersprechen, eben diese Sätze, so bald sie unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen und sie mit allem, was sie als spe-culative Vernunft in ihren Macht hat, zu vergleichen und zu verknupfen suchen musse. “

Det kan icke nekas, att Kant genom en sådan framställning uttalat tankar, som icke utan skäl kunna åberopas av våra dagars pragmatister. Dessa moderna filosofer bygga ju visserligen icke direkt på Kant, men de anse sig dock ha utvecklat de riktiga konsekvenserna av Kants lära om det praktiska förnuftets primat. Pragmatismen uppfattar emel-155

lertid betydelsen av detta primat så, att grunden till de teoretiska formernas giltighet tankes ligga icke i en obetingad fordran utan i den ändamålsenlighet, dessa kunna ha för de empiriska människornas liv. De äro således former, giltiga icke för ett omdömande subjekt överhuvud utan för släktet, alltså instrument för de empiriska människorna vid tillgodoseendet av livsbehoven. Men detta är icke konsekvenser av Kants verkliga mening utan dess enkla upphävande. Pragmatismen är ingenting annat än psykologism. Dess försök att genom psykologiskt-genetiska begrepp lösa de logiska problemen visar, att den saknar blick för den ur kritisk synpunkt avgörande skillnaden mellan quæstio juris och quæstio facti. Den sätter nämligen såsom postulerandets rättsgrund icke det rena praktiska förnuftets överempiriska fordran, som erfares i pliktmedvetandet (das moralische Gesetz gleichsam ein Factum der reinen Vernunft), utan nyttan för de empiriska människorna. Dess problem är egentligen förklaring av de teoretiska kategoriernas uppkomst och fortbestånd genom att betrakta dem såsom nyttiga eller biologiskt ändamålsenliga, varvid genom ett sofistiskt felslut vara eller existens får betyda giltighet. Denna förväxling av verklighet och giltighet är karaktäristisk för psykologismen.

Det är emellertid uppenbart, att det kunskapsteoretiska problemet om kunskapsformernas giltighet så mycket mindre kan lösas genom någon onto- och fylogenetisk betraktelse, som utvecklingen måste tänkas såsom en realitet inom en värld, vars existens förutsättes för utvecklingen av dessa former. Alla de omdömen, som bejaka denna värld med dess lagar, måste vara sanna oberoende av all “utveckling44, och således måste även alla de kategorier, som äro omdömenas logiska former, äga av verkligheten och utvecklingen oberoende giltighet, ty de förutsättas, då man bejakar utvecklingen. Man kan överhuvud icke lösa ett enda logiskt och kunskapsteoretiskt problem och således icke ett enda i egentlig mening filosofiskt problem utan att strängt isärhålla begreppen psykisk verklighet och logisk giltighet, vara och värde.

Kants lära om det praktiska förnuftets primat är till sin innersta mening en kritisk moralism. Den ger oss uppslaget156

till en ny uppfattning av sanningens betydelse och intelligensens förhållande till sanningen. Sanning är något, som tillhör intelligensen icke såsom åskådande eller blott föreställande utan såsom viljande. Sanning är plikt. Det är hos Fichte, icke hos pragmatisterna vi ha att söka den konsekventa utvecklingen av Kants tankar. Pragmatismen är däremot naturalism och en maskerad intellektualism. Den utgår från en falsk koordination

mellan intelligens och vilja, vetande och tro, varigenom det icke kan undgås att den grundläggande verklighetsuppfattningen, från vilken all förklaring utgår, ter sig såsom spegling i intelligensen av en objektiv värld, inom vilken vissa “objektiva* förhållanden, de biologiska, skola förklara giltigheten d. v. s. nyttan av sanna begrepp.

Pragmatismen utmynnar i sofistik och agnosticism och har sin stora betydelse genom att därigenom bringa till medvetande nödvändigheten av att det kritiska sanningsbegreppet befrias från alla rester av dogmatisk realism och naturalism. Det är nämligen oförnekligt, att hos Kant verkligen finnas tankemoment, som ensidigt och fullt utvecklade leda till pragmatism.

Man måste göra klart för sig, att naturvetenskap och verklighetsuppfattning icke är detsamma, att tvärtom naturforklaringen blott är en av de metoder, som den mänskliga intelligensen utbildar för att förstå verkligheten. Vi måste även göra klart för oss, att all kunskap är erkännandet av ett värde och att på den grund intelligensen är till sitt väsen vilja och handling. Fichte har bestämt intagit den ståndpunkten. Prägnant resumerar Heinrich Rickert Fichtes mening så: “Ohne den Willen zur Uberzeugung ist nichts fur mich wahr und gewiss. Jedes Urtheil, das auf Wahrheit Anspruch er-hebt, setzt also den Willen zur Wahrheit als letzten Grund der Gewissheit voraus. Ein sittliches Wollen im weitesten Sinne, ein Wollen, das ein Sollen anerkennt, ist die Basis nicht nur fur den sittlichen sondern auch fur den theore-tischen, denkenden Menschen.*1)

I noumenbegreppet ligger den, för Kant visserligen olös-

b H. Rickert: Fichtes Atheismusstreit nnd die kritische Philosophie s. 9.157

liga, uppgiften att komma fram till detta sanningsbegrepp. Det moraliska medvetandets satser skola dock icke vara ett “fremdes Angebot44, som intelligensen då blott kunde erkänna genom att uppge sin egen natur. Kunskapsbegreppet måste så förvandlas och vidgas, att praktisk kunskap och teoretisk kunskap icke stå som tvenne isolerade betraktelsesätt, det ena som det praktiska förnuftets fordran, det andra som intelligensens objektiva kunskap. Då vore all moralfilosofi en teoretisk omöjlighet och moraliska omdömen saknade objektiv mening och giltighet. Ett inflytande från det såsom absolut självständigt förutsatta moraliska förnuftet, d. v. s. den rena viljan, på verkligheten vore ett obegripligt under. Ett sådant inflytande kan postuleras, men då smyger sig på en omväg åter den dogmatiska metafysiken in i filosofien.

Etikens möjlighet såsom filosofisk vetenskap beror på att det teoretiska förståndet kan äga objektiv kunskap icke blott om verkligheten och naturen utan om värden och betydelser. Sådana betydelse- och värdebegrepp med objektiv giltighet har ju Kant själv bildat i begreppen om den transscendentala apperceptionens rena syntetiska enhet, kategorierna, det transscendentala föremålet, medvetandet överhuvud, lika väl som i begreppen om plikten och friheten. Intet av dessa begrepp avse verkligheter utan betydelser och värden. På den konsekventa utvecklingen av denna egenartade begreppsbildning beror den kritiska filosofiens framtid och speciellt möjligheten av en kritisk moralfilosofi.

(Festskrift till Vitalis Norström, Göteborg 1916, s. 211—238.)UR DEN MODERNA LOGISKA KRITIKEN AV DEN MATEM ATI SK-F Y SIKALISKA BEGREPPSBILDNINGEN.

“Om ett bevis skulle erfordras för den centrala plats, som problemet om vetenskapen intager i den samtida filosofien, skulle man kunna finna det i en enkel titelförteckning på de verk, som sedan ett tjugotal år äro ägnade åt kritiken av de olika positiva disciplinernas principer och resultat/4 Dessa ord äro hämtade ur Dominique Parodis nyligen utkomna synnerligen intressanta och orienterande arbete La philosophie contemporaine en France. Ehuruväl Parodi egentligen har i tankarna fransk filosofi, har hans uttalande giltighet för all modern filosofisk forskning. Man skulle helt visst finna ett tämligen samstämmigt resultat, om man genomginge bokkataloger över modern filosofisk litteratur från Tyskland, England eller Amerika.

Parodi talar också om det betecknande förhållandet, att dels personer med från början helt filosofisk bildning vända sig till studiet av specialvetenskaperna icke blott för att “en parler avec vraisemblence“, utan för att tillägna sig deras metoder och fyllas av deras anda, dels facklärda gå till filosofien för att analysera principerna

och pröva värdet av de egna undersökningarna. Man kan därför med Norström tala om en naturvetenskapens, och icke blott naturvetenskapens utan en specialvetenskapens växande självbesinning. Och filosofien, såvitt den syftar till en världsåskådning, finner det enda säkra vara icke blott att söka sällskap med specialvetenskaperna, utan framför allt och som första och oundgäng-159

liga steg att logiskt och kunskapsteoretiskt utforska vetenskapernas struktur, mening och giltighet.

Logiken har också vunnit en utomordentlig och tidigare oanad utveckling, uppdagande nya problem och tillämpande nya metoder. Kant ansåg, såsom bekant, att logiken sedan äldsta tider haft en vetenskaps säkra gång, vilket framför allt skulle visa sig däri, att den sedan Aristoteles icke behövt taga ett enda steg tillbaka men icke heller har kunnat taga något steg framåt utan efter allt att döma synes vara sluten och fulländad. En sådan steril fullkomlighet hade lyckligt nog icke logiken uppnått och den, som blåste nytt liv i de stelnade logiska formerna, fyllde dem med ny anda och därigenom sprängde dem var Immanuel Kant själv. Det var framför allt tvänne stora och betydelsefulla problemområden, som genom Kant öppnades för den logiska forskningen: det transscendentala och det metodologiska. Transscendental-logiken och vetenskapsläran äro efter honom och icke minst i våra dagar bearbetade med en iver och en framgång, som väl ingen annan gren av den filosofiska forskningen.

Det finnes en karakteristisk likhet i själva grunduppfattningen av den vetenskapliga begreppsbildningens förhållande till verkligheten, dess mening och betydelse hos de moderna logikerna, vare sig de ursprungligen äro specialvetenskaps-inän eller filosofer, ehuruväl skiljaktigheterna eljest och med avseende på sanningsbegreppets innebörd kunna vara betydande och i sina konsekvenser stegras till diametrala motsatser.

Genomgående uppfattas vetenskapen icke såsom en verklighetens avbildning utan såsom en ombildning. Vetenskapen är icke en kopia, icke en spegling av verkligheten, utan den är ett medel, ett verktyg för människan att göra verkligheten möjlig att beherrska för vissa intellektuella eller praktiska behov och krav. Denna den moderna logikens grundställning till verkligheten kan negativt karakteriseras såsom antiintellektualism, ehuru väl man då för att icke göra sig skyldig till uppenbara vantolkningar måste närmre precisera termen intellektualism. Riktig torde karakteristiken vara, om man med Norström anser, att “intellektualismen fattar160

sanningen såsom, finare eller grövre, bild av verkligheten, alltså såsom en art objektiverande föreställningssätt, sak samma om det föreställda har empiriskt eller metafysiskt ursprung/4 Ungefär detsamma ligger väl ock i W. James’ ord: intellek-tualism är tron, att vår själ har att göra med en värld komplett i sig själv och har att söka upptaga dess innehåll men saknar makt att ombestämma dess beskaffenhet, ty den är redan given.

Såsom antiintellektualism kan man då beteckna Bergsons av romantik påverkade och i mystik utmynnande teorier, pragmatismen, där romantiken förbinder sig med utilism till en ingalunda alltid klar bild, men även J. Baldwins pankalism och Heinrich Bickerts strängt kritiska logik, vilka alls icke vilja veta av någon det teoretiska tänkandets, det vetenskapliga intellektets desavouering.

Positivt motsvaras antiintellektualismen av den uppfattningen, att vetenskapen är en produkt av andens aktivitet, en uppfattning, som historiskt går tillbaka till Kants kritiska kunskapslära. Kunskapen är, såsom M. Pradines säger, en handling och just därför kan den icke betyda en verklighetens avbildning, “ty varje handling har ett materiel och består i att modifiera något.“ På liknande sätt uttalar sig en annan, den kanske mest betydande av moderna franska tänkare, Octave Hamelin. Man måste fatta tanken såsom en skapande aktivitet, som på en gång producerar objektet, subjektet och syntesen av dem.

Häri visar sig även ett uttryck för den dominerande ställning som frihetsbegreppet intar i modern filosofi. Frihets-problemet har blivit ett centralproblem i modern filosofisk forskning, vilket kanske tydligast visar sig inom det franska tänkandet.

Inom logiken kräver den nya uppfattningen av kunskapens och vetenskapens betydelse en förändring av den traditionella logikens begreppslära. Denna förändring består i korthet uttryckt däri, att det vetenskapliga begreppet icke fattas såsom en allmänföreställning utan såsom ett helt av omdömen. Utförligt och med

utomordentlig klarhet och precision har Heinrich Bickert uppvisat, att begreppet har vetenskaplig be-161

tydelse genom att vara en representant för eller en enhet av omdömen. Men det är ej blott hos Rickert och med honom förbundna tänkare, som man finner den uppfattningen, att omdömet är tänkandets grundform. Wundts ståndpunkt är i det hela den traditionella, ehuru man hos honom finner det uttalandet, att vi med ett logiskt begrepp mena varje tankeinnehåll, som kan vinnas ur en logisk tankeakt, ett omdöme, genom analys därav.

Däremot har redan den engelska logikern Bernard Bosanquet otvetydigt bestämt förhållandet mellan begrepp och omdöme på samma sätt som Rickert. “An idea or concept is notan image, though it may make use of images. It is a habit of judging with reference to a certain identity.“ “Därför är“, säger han, “hela frågan om övergången från begrepp till omdöme meningslös för mig, ty jag tänker begreppet såsom bestående blott i omdömesakten.“

Såsom ytterligare exempel på den nya logiska begrepps-läran kan jag anföra Emile Goblot, som i sin Traité de Logique gör gällande, att omdömet är den medvetna tankens fundamentala och väsentliga akt samt att begreppet å andra sidan är blott “un ensemble de jugements virtuels.“

Häri ligger principiellt samma logiska utveckling, som tagit sig uttryck i uppfattningen av de vetenskapliga begreppen icke såsom tingbegrepp utan såsom relationsbegrepp, icke såsom substans- utan såsom funktionsbegrepp, varmed jag visst icke vill säga, att ting- och substansbegrepp förlorat all användning i modern vetenskap eller erkännande i modern logik.

I kritiken av den matematisk-fysikaliska begreppsbildningen, ja, överhuvud taget i analysen och kritiken av allt vetenskapligt arbete göra sig de nämnda synpunkterna gällande och bestämma över problemens uppställande och lösning, i vilken riktning dessa än för övrigt må utfalla. Det finnes dock en fransk naturvetenskapsman och filosof, som företräder en naturalistisk eller mekanistisk metafysik med en konsekvens, som ej skyr för några absurditeter — nämligen Félix Le Dantec. I ett par arbeten De 1’Homme å la science och Science et Conscience har han uppdragit grund-

11—211185. Skrifter.162

linierna till det tjugonde århundradets filosofi, som enligt honom är den universella mekaniken. Den ideala vetenskapen är icke en sanning för den enskilda människan eller ens för människosläktet utan för varje medveten mekanism förmögen att använda mått. Människan är icke annat än en “tourbillon actuel, capable d’amorcer, suivent le principe de Carnot, d’autres tourbillons.“ Slutresultatet av världs-evolutionen är ett jämviktstillstånd, i vilket så småningom varje spår av mänskliga gärningar skall försvinna. Vi skola ha rört oss förgäves! Men uppenbarligen äro i själva verket mänskliga handlingar och strävanden fåfängliga och meningslösa icke blott med hänsyn till världsutvecklingens slutmål, utan nu och alltid. Också ger Félix Le Dantec ett betecknande — kanske humoristiskt — uttryck åt denna mening dels i slutorden av dedikationen till Victor Pacotte dels i en polemik gentemot Bergson. Han her den förre mottaga boken såsom ett bevis på djup aktning och livlig sympati för dennes karaktär och personlighet, “en av dem, som kommer mig“, säger han, “att beklaga, att idéen om individualiteten är ett misstag, nämligen i den universella mekanikens språk.“ Och beträffande meningsutbytet med Bergson förklarar han, att han icke har pretention på att avgöra vem som använder den bästa metoden, det har alls intet intresse, då de bägge två, Bergson och Le Dantec, inte äro något annat än “des tour-billons passagers et sans importance.“

Tvärtemot vad Le Dantec vill göra gällande äro eljest samtida filosofer och naturvetenskapsmän ense om att en empirisk och alltigenom individuell verklighet är förutsättning för vetenskapen samt att vetenskapen, vad den än eljest kan prestera, icke upptäcker eller utgör en avbildning av verkligheten.. “Aldrig“, säger Emile Picard, “gör sig en fysiker eller en fysiolog under ett experiment frågor angående yttervärldens existens; han tror på realiteten, förstådd i den mest populära mening, av de fenomen, som framträda för honom och vars lagar han söker fixera.“ Och även om han sedermera såsom filosof och logiker reflekterar över sin vetenskaps betingelser måste han finna, att fysiken liksom alla specialvetenskaper, logiskt förutsätter en empi-163

risk verklighet såsom material för det vetenskapliga arbetet.

Men just ur de exakta vetenskapernas eget arbete uppstiger problemet om de vetenskapliga mekanistiska teoriernas värde. Så t. ex. framträder en antinomi i tanken på förhållandet mellan å ena sidan de fysikaliska transformations-principerna och energilagen och å andra sidan entropilagen. Äro naturens fenomen irreversibla, kan icke den stränga mekanistiska teorien genomföras. Och i allmänhet har den moderna utvecklingen av den matematiska fysiken och den matematiska analysen lett till ökade svårigheter att ge en åskådlig d. v. s. med vår rumsuppfattnings medel genomförbar tolkning av de matematiska begreppen och resultaten. Därav kommer försöket att betrakta de matematiskt-fysikali-ska begreppen och formerna blott såsom metodiska verktyg eller, såsom det heter, ett språk, av vilket det blott kan fordras strängt inre sammanhang men icke att vara en berättelse om eller bild av verkligheten. Den moderna matematiska fysiken inför i sin framställning ett enklare matematiskt formulerat problem, än det som framträder i erfarenhetens allt för komplexa fakta. Den kan lösa problemet men påstår icke, att erfarenheten eller den empiriska verkligheten själv är på så sätt matematiskt bestämd.

Ett intressant exempel på en sådan uppfattning av den fysikaliska vetenskapens struktur och betydelse finnes i Pierre Duhems La Théorie physique. Försöket att göra fysiken till en verkligheten förklarande vetenskap är, menar han, beroende på ohållbar metafysik och är även i det hela för det vetenskapliga arbetet ett ofruktbart betraktelsesätt. I stället måste fysiken betraktas och behandlas såsom en den mänskliga andens symboliska konstruktion. Följande resonnemang torde ge en god föreställning om Duhems sätt att uppfatta den teoretiska fysikens uppgift. “Den fysiker, som i varje teori ser en förklaring, är övertygad, att han i ljusvibratio-nen har gripit den egentliga och inre grunden till den kvalitet, som våra sinnen presentera för oss under formen av ljus och färg; han tror på en kropp, etern, vars skilda delar äro försatta genom vibrationen i en hastig fram- och återgående rörelse.164

Men vi dela ej denna illusion. När vi i en optisk teori ännu tala om ljusvibration, tänka vi icke längre på en egentlig fram- och återgående rörelse av en verklig kropp; vi föreställa oss blott en abstrakt storhet, en ren geometrisk expres-sion, vars periodiskt variabla längd tjänar oss att uttrycka optikens hypoteser, att finna genom regelbunden kalkyl de experimentella lagar, som beherrska ljuset. Denna vibration är för oss en representation och icke en explikation.44

“Således ger oss den fysikaliska teorien aldrig förklaringen av de experimentella lagarna; aldrig uppdagar den för oss de realiteter, som dölja sig bakom de sinnliga företeelserna/4

Om nu målet för varje fysikalisk teori är en symbolisk representation av experimentella lagar, så ha sådana ord som sanning och visshet med avseende på en sådan teori blott den betydelsen att uttrycka överensstämmelsen mellan teoriens konsekvenser och de av iakttagarna uppställda reglerna. En fysikalisk lag är en symbolisk relation, vars användning på den konkreta verkligheten fordrar, att man både känner och accepterar en hel samling teorier. Också är ett fysikaliskt experiment en helt annan sak än det enkla konstaterandet av fakta, det är den noggranna observationen av en grupp fenomen jämte tolkningen av fenomenen. Denna tolkning insätter i stället för de givna konkreta fakta, som observationen samlat, abstrakta och symboliska representationer, som svara mot de förra med stöd av de teorier, som iakttagaren antager.

Den fysikaliska teorien är sålunda ett system av logiskt sammanhängande satser, vilka kunna uttryckas i matematiskt språk, och som ha till uppgift icke förklaring utan en naturlig representation och klassifikation av experimentella lagar. Duhem anser, att matematiskt konstruktiv och symbolisk har den fysikaliska vetenskapen alltid varit, då den arbetat med största framgång och fruktbarhet. Även de berömda fysiker, som förorda användningen av mekaniska modeller och bilder, använda denna form av teorien mycket mindre som medel för nya upptäckter än såsom medel för framställningen av redan vunna teorier.

Uppfattningen av naturvetenskapen såsom ett system av165

symboler eller man skulle kunna säga ändamålsenliga fiktioner tillhörde redan skolastiken, såsom Duhem visar genom ett citat från Thomas ab Aquino. Denna överensstämmelse mellan Duhem och Thomas har sitt särskilda intresse, ty det är genom att strängt skilja mellan den fysikaliska metoden och den metafysiska, mellan en teori, som vill gälla blott ex suppositione, och en, som vill gälla absolut, det är genom detta särskiljande, som man då

utan fara för den kyrkliga läran kunde ge en viss frihet åt den profana forskningen, och det är genom detta särskiljande Duhem nu kan få plats för en katolsk-religiös metafysik — ty utan antagande av en metafysik, av vilken fysiken betraktas såsom reflex, vore det, menar Duhem, oförnuftigt att arbeta på den fysikaliska teoriens utveckling.

Duhem har också sagt, att den fysikaliska teorien antager ju mer den fullkomnas karaktären av en naturlig klassifikation; de grupperingar, som den gör, låter ana tingens reala affiniteter. Men denna realism, som härmed skymtar fram, låter sig ju icke varken fysikaliskt bestämmas eller logiskt rättfärdigas. Den är ett uttryck för dogmatisk metafysik.

Hos en hel rad franska tänkare finner man med Duhems besläktade åsikter angående vetenskapens betydelse och förhållande till verkligheten. Det är Émile Boutroux's filosofi, som så småningom vunnit inflytande, särskilt gäller detta ett par av de väsentligaste konsekvenserna av de tankar, han nedlagt först 1874 i doktorsavhandlingen De la contingence des lois de la nature, och som han sedermera ytterligare utvecklat och tillämpat i L'idée de loi naturelle och Science et Religion. Genom dessa arbeten ha två grundtankar kommit till medvetande: att det alltid finnes ett oöverstigligt avstånd mellan den givna verkligheten och det mekanistiska naturbegreppet och att våra naturvetenskapers stora principer och allmännaste teorier alltid ha en mer eller mindre konventionell karaktär. Vad som åt dessa tankar givit en enastående auktoritet och bidragit att sprida dem långt över de egentligen filosofiskt intresserades krets, det är, att de upptagits och utvecklats av Henri Poincaré, den mest berömde vetenskapsman Frankrike har haft i våra dagar.166

Poincaré har i några arbeten behandlat de logiska förutsättningarna för dels den rena matematiken, dels de exakta naturvetenskaperna. Jag måste nöja mig att här helt kort skizzera Poincarés teorier om den matematiska begreppsbildningen, särskilt med hänsyn till hans sätt att betrakta de icke-eukli-diska geometrierna. Vetenskaperna arbeta med hypoteser. En del av dessa äro verifierbara genom experiment, andra bli nyttiga genom att ge våra tankar ett fast stöd, andra slutligen äro blott skenbara hypoteser och låta återföra sig på definitioner och överenskommelser. Dessa senare finnas huvudsakligen i matematiken och med matematiken besläktade vetenskaper och det är just härigenom som dessa vetenskaper få sin stränghet. Dessa överenskommelser äro ett verk av vårt förstånds fria verksamhet, som på detta område icke känner något hinder. Här kan vårt förstånd påstå, emedan det befaller. Men befallningarna hänföra sig på vår vetenskap, icke på naturen. De äro icke godtyckliga, ty då skulle de vara ofruktbara. Matematiken arbetar med konventionella bestämningar, men principen för dessa bestämningar kan icke själv vara konventionell. Man kan göra vilka konventionella bestämningar som helst, blott man kan bevisa, att de icke äro inbördes motsägande. Men hur skall man kunna tillgodose denna högsta logiska fordran, när det gäller de absolut första överenskommelserna, sådana, som icke kunna deduceras ur några andra? Hur skall man försäkra sig om att icke associera motsägande termer? Måste man icke för var och en av dem utveckla hela följden av deras konsekvenser för att på så sätt verifiera, att de icke motsäga varandra? Men serien av konsekvenser är oändlig. Man drives då att för denna nödvändighet erkänna en viss supralogisk evidens, en fundamental intuition, genom vilken förståndet utan att göra en oändlig mängd verifikationer är förvissat, att vad som utesluter motsägelse i vissa fall även utesluter den i alla fall, som förståndet konstruerar enligt samma regler. Matematiken fortskrider genom konstruktioner, genom vilkas analys den sedan går tillbaka till deras ursprungliga elementer. Men konstruktionerna förutsätta den matematiska induktionen. Utan hjälp av denna induktion, som i viss mening skiljer sig167

från den fysikaliska induktionen men är lika fruktbar, skulle konstruktionen icke vara i stånd att bygga upp en vetenskap.

Principen för den matematiska induktionen, som är lika otillgänglig för analytiskt bevis som för bevis ur erfarenheten, ger oss den egentliga typen för ett syntetiskt omdöme a priori. Man kan därför i den icke se en blott överenskommelse såsom sker beträffande vissa geometriska postulat. Varpå beror då denna princips absoluta evidens? Den beror på att den blott är bekräftelse på en makt hos anden, som vet sig kunna förstå den obegränsade upprepningen av samma akt, så snart denna akt är en gång möjlig. Anden har av denna makt en

direkt intuition och erfarenheten kan blott vara ett tillfälle att begagna sig av densamma och därigenom bli medveten om densamma.

Vad man än må säga om denna Poincarés uppfattning, så är en sak klar och det är, att genom denna det logiska och kunskapsteoretiska problemet om den matematiska begreppsbildningens mening och giltighet alls icke är löst, ja, icke ens behandlat. Poincaré har sprungit över från en logisk till en psykologisk betraktelse. Och det blir genom en rationalistisk psykologism, som han söker lösa det matematisklogiska problemet.

Då man såsom Poincaré gör den logiska möjligheten av den matematiska induktionen beroende på att en och samma operation kan oändligt ofta upprepas, gör han sig skyldig till en sammanblandning av psykisk realitet och logisk giltighet. Det gäller ju med avseende på matematiken att finna meningen och giltigheten av begreppen antal och upprepning av ett och detsamma och då kan man icke utgå från en mångfald eller upprepning av identiska föremål.

Heinrich Rickert påpekar visserligen, att “die rationalis-tische Setzungstheorie“ icke avser att grunda talen på en mångfald psykiska akter. Men gör man allvar av skillnaden mellan det verkliga sättandet och det satta föremålet och förlägger dem till de skilda områdena av det reala och det ideala, så borde man dock inse att visserligen de psykiska akterna kunna upprepas men att så länge man blott sätter ett identiskt något eller blott formen identitet, det icke kan168

vara tal om upprepning av detta så satta föremål. Upprepningen hänför sig uteslutande på sättningarna, som följa varandra i tiden. Det upprepat satta föremålet är ännu icke ett upprepat föremål, utan det är alltid samma föremål, som sättes, och en mångfald av rent logiska föremål kan därför aldrig uppstå genom upprepande av sättningarna ... Man kan sätta identiteten eller det identiska föremålet en gång, två gånger, tre gånger, men därmed har man icke satt det identiska föremålet två gånger, så att man skulle ha två identiska föremål. Ett identiskt föremål gives det icke två gånger, ja, icke ens en gång, om ordet en betyder siffran en. Ty det finnes visserligen en logisk form för mångfald, men det finnes ingen mångfald av en logisk form. “Den, som icke inser detta44, säger Rickert, “har ännu icke lärt att skilja mellan det logiska och den psykiska verklighet, genom vilken det uppfattas eller tänkes eller sättes, och den, som därför grundar försöket att ge en rent logisk härledning av talen på möjligheten av ett upprepat sättande av ett identiskt något, har ännu alls icke trängt fram till det rent logiska/4 Han blir utan att veta det fast i empiristiska teorier, även om han tror sig om att bekämpa dem. Därför måste Poin-carés rationalistiska psykologism med sitt begrepp om ‘Tintui-tion directe44 vid genomförandet röja sig såsom empiristisk realism.

Bedriver man kunskapsteori eller logik gäller för övrigt om “1’intuition directe44 vad Cassirer i en uppsats om Kant och den moderna matematiken sagt beträffande geometriens förhållande till åskådningen, att vi alltid måste allt skarpare särskilja de element vi upptäcka i åskådningen och upplösa dem allt fullständigare i rena begreppsliga definitioner, för att de skola kunna bli föremål för matematisk betraktelse. ‘‘Tanken om en omedelbar eller i sträng mening “intuitiv44 kunskap i motsats till en begreppslig måste44, såsom Rickert säger, “från början såsom meningslös avvisas. Ett blott åskådande eller “im Bewusstsein haben“ är under inga omständigheter redan en kunskap, huru mycket än dessa begrepp av den äldre och nyare filosofien sammanblandas.44

I en uppsats i Logos, “Das Eine, die Einheit und die Eins44,169

vilken utmärktes av en överlägsen klarhet och pregnans har Rickert lämnat ett bidag till talbegreppets logik och visat omöjligheten att betrakta talets elementer såsom rent logiska föremål. Till talets väsen höra vissa oumbärliga alogiska faktorer, såsom ett homogent medium och kvantum. Jag kan för närvarande ej närmare ingå på dessa frågor utan hänvisar till den nämnda synnerligen intressanta och givande uppsatsen.

Poincaré har i sitt arbete La Science et 1’Hypothése diskuterat de icke-euklidiska geometrierna och i sammanhang därmed uppkastat frågan om de geometriska axiomernas natur. Det har nu varit en både bland matematiker och filosofer utbredd åsikt, att Kants kritiska rumlära skulle vara slutgiltigt vederlagd genom tillkomsten av de icke-euklidiska geometrierna samt att empirismen vunnit en avgjord seger. I själva verket torde

en sådan uppfattning bero både på ett misstag med avseende på innebörden av Kants transscendentala teori och vara en logisk cirkel, ty empirismen är icke en följd av en logisk tolkning av de nya geometrierna utan utgör en dogmatisk förutsättning.

Kant kan icke vederläggas genom tillkomsten av motsägelselösa, alltså tänkbara icke-euklidiska geometrier, helt enkelt därför att för honom den euklidiska geometrien icke är en tankenödvändighet, utan har sina betingelser i formerna för vår sinnliga åskådning. Hans problem är att uppvisa, huru den euklidiska geometrien äger objektiv giltighet under betingelse, att den empiriska åskådningen är möjlig blott genom den rena, som är en funktion av förståndets syntes av den enligt sinnlighetens form givna-mångfalden. De transscendentala förutsättningarna för den euklidiska geometriens objektiva giltighet kunna blott då tänkas bli upphävda av en annan geometri, om man betraktar både rummet såsom en verklighet och de geometriska vetenskaperna såsom avbildande denna verklighet.

Redan J. R. Stallo har i sin bok The concepts and theories of modern physics fullt övertygande kritiserat de s. k. meta-geometrikernas empiristiska och begreppsrealistiska teorier. Poincaré anser åter, att de geometriska axiomerna icke kunna170

vara syntetiska omdömen a priori i Kants mening, icke heller experimentella fakta. De äro på överenskommelse vilande fastställanden eller, såsom han också säger, de äro blott förklädda definitioner. På denna grund anser han, att det är fullständigt meningslöst att fråga, om den euklidiska geometrien är riktig. En geometri kan icke vara riktigare än en annan, den kan blott vara bekvämare.

Och den euklidiska geometrien är den bekvämaste och kommer alltid att så förbliva. Detta utvecklar Poincaré närmare genom följande satser: “den är den enklaste och detta är den icke blott i följd av vårt förstånds vanor eller i följd av någon direkt åskådning, utan den är den enklaste i sig på samma sätt som ett polynom av första graden är enklare än ett av andra graden. Och den är enklast, emedan den tillräckligt väl anpassar sig efter de naturliga, fasta kropparna, dessa kroppar, som komma till medvetande genom våra lemmar och ögon och av vilka vi framställa våra mätinstrument/4

Huru kunna nu dessa satser stå tillsammans med grundsatsen, att alla geometriska axiomer äro på överenskommelser vilande fastställanden? Äro de euklidiska axiomen satser, som grundlägga den icke blott för våra tankevanor utan även i sig enklaste geometrien, så förutsätter detta utan tvivel en objektiv ordningsom ensamt kan avge mått för avgörandet över enkelhet av högre eller lägre grad. Den euklidiska geometrien blir därigenom icke ett blott alternativ, koordinerat med övriga, som äga självständighet gentemot den euklidiska geometrien. Till samma resultat kommer man rent logiskt genom att reflektera på, att t. ex. en geometri, som arbetar med rum med konstant eller växlande krök-ningsmått dock förutsätter den euklidiska geometrien, av vilken den uppkommer genom abstraktion från parallel-axiomet, och att den, såsom Stallo framhäver, måste för krökningsmåttet förutsätta den räta linjen i euklidisk mening.

Det är därför ingenting mindre än en orimlighet att låta det bero på överenskommelse, huruvida de förändringar en kropp eventuellt undergår vid förflyttning i rummet eller de avvikelser en ljusstråle företer från den räta linjen skola tolkas såsom ändringar hos kropparna eller hos rummet. Rummet171

självt är intet verkligt föremål, som kan ändras, och den räta linjen är den ideala norm utan vilken man överhuvud ej kan bilda begreppet avvikelse i rummet.

Poincarés uppfattning av den fysikaliska och naturvetenskapliga begreppsbildningens logiska struktur och kunskaps-betydelse kan sägas principiellt nära sammanfalla med Duhems. Jag ingår därför ej närmre på det kapitlet.

I min framställning har jag redan några gånger anfört Heinrich Rickerts tankar och jag kan icke underlåta att till slut återkomma till honom, ehuru jag endast med några få drag kan söka ge en antydning om hans logiska teorier, så vitt de gälla det föreliggande ämnet. Rickert har i ett flertal större och mindre arbeten framlagt grundlinierna och även utförligt uppbyggt vissa partier av ett helt nytt logiskt system, enligt min mening det betydelsefullaste

försöket, som hittills sett dagen, att i konsekvent kritisk anda utveckla transscen-den talfilosofien.

Rickerts uppfattning av naturvetenskapernas kunskaps-och sanningsbetydelse framgår enklast, om man utgår från hans begreppslära. Alla begrepp äro medel att lösa vetenskapliga uppgifter. Allt vetenskapligt arbete förutsätter en objektiv, empirisk verklighet. För reflektionen framträder denna verklighet såsom en oöverskådlig extensiv och intensiv mångfald och vetenskapens uppgift är att genom sina begrepp övervinna denna oändliga mångfald, vilket aldrig kan ske genom en reproducerande avbildning utan blott genom en urväljande ombildning. Den givna verkligheten är ett heterogent kontinuum. Det vetenskapliga arbetet går i två riktningar — antingen omformar det verklighetens heterogena kontinuum till ett homogent kontinuum eller till ett heterogent diskretum. Det förra sker genom naturvetenskaperna, framför allt genom den med matematiska medel arbetande mekaniken och fysiken, det senare genom de historiska vetenskaperna.

Naturvetenskapen är en generaliserande vetenskap, som söker att i ett överskådligt system av allmänna begrepp infånga och beherrska den empiriska verklighetens oöverskådliga mångfald. Redan den förvetenskapliga begreppsbildningen söker att genom allmänföreställningar bilda en uppfattning172

av verkligheten. Men för att de vetenskapliga begreppen skola icke blott vara ett urval, förenkling och generalisering utan även innebära objektiv giltighet, måste de ha betydelse av omdömen, vilka kunna sammansluta sig till allmängiltiga lagar. “Verkligheten kunna vi“, säger Rickert, “med avseende på innehållet visserligen omedelbart ’uppleva’ eller ’erfara’, men så snart vi göra försöket att genom naturvetenskapen begripa den, försvinner för oss alltid det, varav den såsom verklighet består. Blott med det omedelbara livet, aldrig med naturvetenskapen komma vi till den innehålls-fulla verkligheten/4 Naturvetenskapen ger oss sålunda aldrig någon verklighet, varken empirisk, eller metafysisk, utan den utgår från den empiriska verkligheten och ger oss för densamma giltiga lagar.

Man kan utan tvivel betrakta de vetenskapliga begreppen såsom antropomorfismer, men såsom för ett obetingat värdefullt teoretiskt ändamål giltiga antropomorfismer. Huru dessa antropomorfismer kunna få objektiv giltighet visas genom trasscendentallogiska undersökningar, vilka utförligt och med stor subtilitet och skarpsinne göras av Rickert i Gegenstand der Erkenntnis, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffs-bildung och andra arbeten. Ett viktigt medel vid lösningen av vetenskapslärans problem är särskiljandet av konstitutiva verklighetsformer från metodologiska kunskapsformer och analysen av dem. Genom att göra den objektiva verkligheten till ett logiskt problem och utarbetandet av å ena sidan de konstitutiva och å andra sidan de metodologiska kategorierna har Rickert tagit ett betydande steg utöver Kant, för vilken icke problemet om den objektiva verkligheten såsom material för varje vetenskap fanns utan för vilken verklighet och natur sammanföllo. Genom uppställandet av begreppet om den objektiva verkligheten och genom uppfattningen av den vetenskapliga begreppsbildningen såsom det mänskliga vetenskapliga subjektets ombildning av det empiriska materialet har Rickert övervunnit såväl den metodologiska naturalismen som den intellektualistiska begreppsrealismen, utan att därigenom hemfalla till empirism eller mystisk konstruktivism. “I det att R. har erövrat det oreducerade sinnligt åskådliga173

fulla innehållet såsom kategorialmaterial har han befriat oss från den tusenåriga Platonismen i giltighetsproblemet“, säger E. Lask. “Först detta beriktigande bryter väg för den ogrumlade insikten, att det är formen, som gäller. Först på basis av detta klargörande låter sig hela giltighetsproblemet i sin helhet utarbetas. “

Däri att Rickert betraktar de vetenskapliga begreppen icke såsom kopior av verkligheten utan såsom uttryck för det vetenskapliga förståndets aktivitet och spontaneitet kan man se en likhet mellan honom och t. ex. Duhem och Poincaré. Men han drar helt andra slutsatser av dessa allmänna principer. Därav att vetenskapen ombildar eller såsom man i Frankrike med ett mindre lyckligt uttryck säger denaturerar verkligheten följer icke, att de vetenskapliga begreppen och omdömena skulle sakna egentligt sanningsvärde. Därav följer icke, att vetenskapen blott är en samling bekväma, ekonomiska eller nyttiga symboler. Såsom logiska omdömen förutsätta även sådana satser i själva verket kunskapens objektivitet i helt annan mening än de själva åberopa: bekvämligheten eller nyttan.

Menar man såsom Duhem, att vetenskapens begrepp och lagar just därför att de äro av förståndet utförda ombildningar och förenklingar skulle sakna betydelsen av sanningar, är man tydligen ännu i sitt sanningsbegrepp fången i den Platonska begreppsrealismens dogmatiska förutsättningar. Men sanning är aldrig blott en i föreställandet gjord avbildning. Kunskap är omdöme och omdömenas objektivitet och sanning beror alls icke på överensstämmelsen med verkligheten, vilket är meningslöst, utan på omdömenas överensstämmelse med i sig giltiga normer, vad Rickert kallar ett transscendent böra.

Man kan kalla även Rickert för antiintellektualist. Även han vill intellektualismens övervinnande genom kritisk logik och kunskapslära, men han vill alls icke det vetenskapliga intellektets övervinnande till förmån för mer eller mindre dunkelt eftersträvade andra omedelbara och därigenom påstått “sanna“ kunskapsformer. Om man med en viss rätt således kan tala om en lära om det praktiska förnuftets primat i Rickerts filosofi, så betyder det på intet sätt, att174

det vetenskapliga, teoretiska förnuftet underordnats under varken ett ekonomiskt-utilistiskt praktiskt förstånd eller ens under det moraliskt praktiska förnuftet. Men väl betyder det, att även det teoretiska intellektet självt är, ehuru kontemplativt, praktiskt i den meningen, att det är ställningstagande till värden och att det omsluter och ombildar ett givet material med former, som äro giltiga med avseende på dessa värden. Det gives även en det teoretiska förnuftets autonomi och frihet, vilka begrepp alltså även för Rickert bli all filosofis grundbegrepp. En rent vetenskaplig filosofi måste, säger han erkänna giltigheten av autonomiens värde. “Den, som har förstått sitt eget omdömande, måste förutsätta det.“ Man kan därför om Rickert säga, att han, för att använda ett uttryck av hans lärjunge Lask, kämpat icke för panlogismen, men väl för “die Panarchie des Logos

(1920)SOCIOLOGISOCIALISMEN OCH DEN KRITISKA FILOSOFIEN.

I den nya filosofiska tidskriften Kantstudien finnes en intressant artikel om “Kant und der Sozialismus“, hvilken behandlar en modern rörelse inom socialdemokratien. Att socialismen icke kan hålla sig främmande för de intellektuella och särskildt de filosofiska striderna och strömningarna är lika gifvet, som att en stark aktuell filosofi måste bilda sig ett klart begrepp om den socialistiska bildningsformen. Inom filosofien har den kritiska riktningen, som har sitt upphof i Kant, vuxit allt mer och gör så än. För så vidt som öfriga vetenskaper eller öfverhufvud taget teorier söka filosofiska förutsättningar, söka de dem i allt högre grad i kriticismen. Att detta så småningom skall visa sig äfven i socialismen, en så kraftig intellektuell rörelse, var att vänta, så mycket mer som socialismen är till sin karaktär i hög grad vetenskapligt och filosofiskt anlagd. Socialdemokratien, som har sitt upphof hos Marx och Engels, är ursprungligen filosofiskt taget materialistisk. Enligt den finnes det ingen annan lag för historien än kausalitetens och inga andra verkande faktorer än de materiella d. v. s. de ekonomiska. Ideerna kunna aldrig bestämma utvecklingen, de kunna endast afspegla dess resultat. Oppositionen mot denna ståndpunkt och mot att söka motiv till en socialistisk reform af samhället i en darwinistisk världsåskådning har alltid funnits såväl ifrån socialismens motståndare som från vissa grupper af den rikt förgrenade rörelsen. Men först på senare tid har inom den socialdemokratiska hufvudfraktionen och från dennas ledare en på vetenskapliga grunder beroende motströmning trädt i dagen.

12—211185. Skrifter.178

Den förste, hos hvilken man finner en yttring af detta, är Jean Jaurés, en af ledarne för den franska socialismen, hvilken i sitt arbete “De primis socialismi Germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel“ bland annat framhäfver, att “tingen framgå ur ideerna, historien beror af filosofien.“ Här möter man således en diametralt motsatt uppfattning. I en diskussion med Paul Lafargue (Marx’s svärson och stränge anhängare) har Jaurés yrkat på en syntes af den materialistiska och den idealistiska åskådningen. Han menar, att Marx’s materialism är identisk hvarken med den fysiologiska eller den etiska och att den alls icke utesluter från sig den idealistiska uppfattningen, enligt hvilken mänskligheten hos sig äger frön till rättens och rättvisans ideer, hvilka bilda en drifvande kraft i det historiska framåtskridandet och den samhälleliga omgestaltningen.

Den nu pågående rörelsen har dock icke haft sitt upphof hos Jaurés utan har spontant börjat i Tyskland. För 4 år sedan skref Conrad Schmidt i Vorwärts en längre artikel om Kant, till hvilken det enligt honom är på tiden att

återgå för att från Hegels djupsinnigt drömmande metafysik komma fram till en verkligt vetenskaplig filosofi. Det är dock blott Kant såsom kunskapsteoretiker, ej såsom etiker, han åsyftar.

Först Eduard Bernstein har i högre grad tillgodogjort sig Kants filosofi och sökt tillämpa hans etiska ståndpunkt på det sociala lifvet. Påverkad af Schmidts artikel i Vorwärts tillropar han socialismen ett: tillbaka till Kant! och gent emot den ortodoxa socialismen framhäfver han, att materialismen själf allt mer ställer sig på Kants ståndpunkt liksom de flesta moderna naturvetenskapsmän göra det. I själfva verket rör sig den materialistiska historieuppfattningen med ideala makter såsom drifkrafter till den socialistiska rörelsen. Redan det intresse, som den marxistiska socialismen förutsätter, är “från början försedt med ett socialt eller etiskt moment och så till vida ej blott ett intelligent utan ock ett moraliskt intresse, så att hos det innebor äfven idealitet i moralisk mening“. I “Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie“, uttalar B. den öfvertygelsen “att socialdemokratien behöfver en Kant, som en gång med full skärpa179

kritiskt-rensande går till rätta med den traditionella läro-meningen, som uppvisar, hvar dess skenbara materialism är den högsta och därför vilseledande ideologi och att föraktet för idealet, upphöjandet af de materiella faktorerna till utvecklingens omnipotenta makter är själfbedrägeri, som af dem, som förkunna detta genom handling vid hvarje tillfälle har upptäckts och fortfarande upptäckesMan kan dock icke säga, att B. tillegnat sig Kants metod och tillgodogjort sig hans problemställning, i det han vid sitt försök att betona den etiska synpunkten låter “etiska faktorer“ verka i lifvet och bryta det strikta kausalsammanhanget. Enligt den kritiska filosofien får man ej införa några faktorer jämte de naturliga, utan det gäller att tillegna sig en sådan vy och att så formulera sitt problem, att det blir möjligt att fatta det etiska lifvet såsom ett helt. Problemet består i att finna betingelserna för detta.

Den förste socialist, som obetingadt tillämpar Kants filosofi för socialismen är Ludvig Woltmann. I den kantiska filosofien, säger han, ligga de logiska medlen för att kunna åstadkomma en systematisk kritik af Marxismen. Om för en filosofi eller öfverhufvud taget en vetenskaplig världsåskådning det viktigaste är att veta, huru problemet ligger samt att klart inse den metod, som skall användas, så är detta i den kantiska filosofien och med avseende å den i all synnerhet fallet, hvaraf ock följer, att, om Kant verkligen visar sitt inflytande på det mänskliga tänkandet, detta framträder i problemets formulering och i metoden. För W. är detta klart. Han påvisar skillnaden mellan den genetiska och den kunskapsteoretiska metoden. Gent emot “de eviga triviala invändningarna från den Darwinska och den Marxska skolans moralhistoriker“, framställer han, att det gäller icke de moraliska begreppens uppkomst utan fastställande och bevisning af deras allmängiltighet. Skall en kritik af den materialistiska historieuppfattningen vara fruktbar, så måste framför allt uppvisas en form af det historiska problemet, som fordrar ett annat sammanhang mellan begreppen än enligt kausallagen och en annan metod än den genetiska. W. anser, att Marx själf hade en uppfattning af den veten-180

skapliga tankeprocessen, som otvifvelaktigt och fullständigt motsvarar Kants. Om äfven detta är för mycket sagdt, så har dock W. uppvisat en viss parallellism och vissa drag hos Marxismen, hvilka möjliggöra en förbindelse med kriticismen.

För Marx är den materialistiska historieuppfattningen en “idé“ i Kantisk mening, en “regulativ princip “ för den vetenskapliga forskningen. Vidare har han den meningen, att till det blotta natur stoffet hos människan kommer en naturmakt, som verkar enligt medvetna ändamål. “Hvad som från början skiljer den sämsta byggmästare från det bästa bi, är att han har byggt cellen i sitt hufvud, innan han bygger den i vax.“ Arbetets resultat är redan från början till i arbetarens föreställning, således ideellt. Öfver de rena naturkrafternas stadium höjer sig teknikens eller “teknologiens14, som afslöjar människans aktiva förhållande till naturen. På detta uppbygger sig samhällets ekonomiska struktur, på hvilken i sin ordning beror mänsklighetens sociala gruppering. På det ekonomiska handlandets område är människan beroende af de ekonomiska förhållandenas tvång. Dessa bli klassförhållanden, af hvilka den enskilde kapitalisten och egendomsherren är en produkt. Öfver dessa objektivt nödvändiga förhållanden kan han dock subjektivt höja sig. Framför allt anknyter sig W:s försök att utvidga och fördjupa socialismens teori till den i det Marx-Engelska tänkandet befintliga etiska underströmmen. Han påvisar, att i den materialistiska omklädnaden döljer sig en moralisk teleologi. Skillnaden mellan de historiskt gifna högre och

lägre slagen af mänsklig ordning och sed, alla omdömen om förhållanden mellan herre och dräng, frihet och förtryck, kunna icke begripas rent kausalt, utan innehålla i sig den förkastade teleologiska d. v. s. etiska värdesättningen. Ett närmande till hvarandra af det Kantska och det Marx'ska tankesystemet går mycket lättare för sig än man vid första påseendet tror, ty Kant är en långt modernare ande än Hegel och står den naturvetenskapliga och socialistiska världsåskådningens tidsålder mycket närmare, "i synnerhet om man tar i betraktande den Kanfska etikens stora betydelse för den socialistiska samhällsorganisationens teori.44 Socialismen är enligt W. i första rummet en etisk nödvändighet och kan,181

om den vill förfara konsekvent, icke undfly idealismen eller mer bestämdt den Kant'ska filosofien.

Det är helt naturligt och rent af nödvändigt, att den teoretiska socialismen måste bli påverkad och alltmer bestämd af den allmänna strömningen i det intellektuella lifvet i Europa. Själf en bildning, som åtminstone till en sida uppträder som vetenskaplig världsåskådning, måste den nödvändigt gå igenom den "kritiska " pröfningen för att på allvar kunna framträda med anspråk på att vara fullt modern världsåskådning. Att denna vändning till den kritiska filosofien ej har framgått ur en för socialismens väsen främmande begreppsbildning och då till äfventyrs skulle kunna verka destruktivt kan man äfven finna i den omständigheten, att ur kriticismens ståndpunkt socialismen å sin sida har framgått såsom följd, i det flera af neokantianismens mest framstående representanter framställt samhällsteorier af socialistisk karaktär.

Visserligen kan denna rent vetenskapliga dragning åt Kant och den nya systematiseringen af socialismens teori enligt kritiska principer näppeligen ha något direkt inflytande på propagandan, men å andra sidan är det tämligen klart, att med denna allvarliga vetenskapliga tendens följer en större inre kraft och betydelse samt därigenom ett alltmer berätti-gadt kraf på uppmärksamhet från alla vetenskapligt intresserades och bildades sida. Att socialismen i denna sin nya gestaltning också kommer att finna flera anhängare i dessas kretsar, lär man med säkerhet höra bereda sig på, liksom den redan räknar sådana i flera neokantiska filosofer.

(Sv. Dagbl. 7 april 1901.)ANARKISMEN.

Octave Mirbeau inleder Jean Graves arbete "La société mourante" med att framställa ett samtal, som han haft med en vän, en vän, säger han, som visar en verkligen rörande vilja att förstå tingen. "Men hans uppfostran, fläckad af fördomar och lögner, tillhörande hvarje uppfostran, som kallas högre, hejdar honom ständigt i hans sträfvan mot andlig befrielse44. Då han nu sysselsätter sig med de anarkistiska idéerna, söker han med all ifver att komma till klarhet öfver dem samt att verkligen göra dem rätt. "Det är en sak44, säger han, "som oroar och upprör mig: anarkismens terroristiska sida. Våldsamma medel äro mig motbjudande; jag har en fasa för hlod och död och jag skulle vilja, att anarkismen väntade sin triumf endast af framtidens rättvisa44. "Tror du då, att anarkisterna äro blodsugare44, frågar Mirbeau, "fattar du inte tvärtom hela den ofantliga ömheten, hela den omätliga kärleken till lifvet, af hvilken en Kropotkines hjärta sväller?44

Gör jag vår allmänhet orätt, om jag vågar jämföra den med denna Mirbeaus vetgirige och samvetsgranne vän? Jag tror det icke. Med all säkerhet framstår anarkismen för de flesta människor såsom en hatets lära. Själfva namnet ljuder i deras öron såsom en explosion af bomber och väcker i deras sinnen bilder af blodsutgjutelse och död. De tänka sannolikt ej på annat än en hel serie af brutala och meningslösa mord. Och dock får man kanske i den verkliga anarkismens anhängare se snarare apostlar och martyrer för ett nytt mänsklighetens evangelium än blott och bart skändliga våldsverkare. 1 själfva verket stå morden och bombattentaten i långt mindre intimt sammanhang med och utgör en långt183

mindre träffande illustration till anarkismen än krigen och blodsdomarne vis å vis staten eller kanske kättarbålen iförhållande till kristendomen. Man kan förstå, att de stilla i landen i skräck för de brutala våldsgärningarne i anarkismen icke lyckas se mer än denna ena sida och därför ingenting annat vilja, än att denna farliga läras hela anhang snarast möjligt oskadliggöres. Men man kan icke gilla en sådan uppfattning och man måste fordra, att människor med vaken intelligens och känsla för mänsklighetens strider och lidanden skola veta att förskaffa sig en rättvisare och sannare mening om anarkismens innersta väsen. Om man blott vill tillintetgöra anarkismen och om man äfven då skulle lyckas oskadliggöra de enskilda attentatsmännen, så kan man dock icke, det bör man

inse, genom fängelse eller afrättning förgöra självfva det andliga upphofvet. Är det icke mera riktigt att betrakta anarkismen såsom en yttring af självfva samhällsmedvetandet på dess väg mot sanning? Äfven de ensidiga och falska ståndpunkterna äro nödvändiga för den fullständiga insikten. Gentemot anarkismen duga föga polisen och brottmålsdoma-ren utan blott en vidhjärtad, för frihet och rättvisa intresserad samhällspolitik, en politik, genom hvilken staten verkligen blir en rättens realisation och frihetens garanti, samt den andens fria utveckling, som på inre och förnuftiga grunder korrigerar egna felsteg. Att lita på staten såsom blott faktisk makt är att lita på våldet. När anarkismens målsmän ropa på den absoluta friheten, så få vi häller icke glömma, att friheten är moralens eget nödvändiga villkor och att den fullständiga friheten är lifvets ideala mål och uppgift. Man säger med sanning, att friheten måste i sig ha ett moment, som heter rätt, utan hvilket moment friheten är en chimére, men anarkismen har ingalunda glömt detta. Rättvisa och solidaritet äro för anarkisterna nödvändiga idéer. Däremot är staten, ja, all auktoritet af ondo. Är detta sant? Det är det, som är frågan.

Då det nuvarande samhället har sin fasthet i och genom staten och hvilar på auktoritet, är anarkisten framför allt revolutionär. Han känner sig såsom förtrampad, brutaliserad, förslafvad och detta genom staten, eller, om han icke184

sjelf tillhör samhällets olycksbarn, är han så djupt gripen af deras elände, att han intensivt känner med dem och tänker från deras ståndpunkt, så de ledande andarne en Kropotkine, en Grave, en Malato, en Reclus m. fl. Men hvad är revolution enligt anarkisternas mening? Är den nödvändigtvis mord och brand, hat och våld? Nej, ingalunda. I en klar och verkligt storslagen skildring af evolutionen i universum har Elisée Reclus gett grundbilden för äfven samhällenas lif och förändringar. “Evolutionen “, skrifver Reclus i “L’évolution, la révolution et 1’idéal anarchique“, “är den oändliga rörelsen hos allt, som existerar, den oupphörliga ombildningen af universum och af alla dess delar från det eviga ursprunget och under oändliga åldrar. Vintergatan, som framträder i den gränslösa rymden, som förtätas och upplöses under millioner och åter millioner århundraden, stjärnorna, himla-kropparne, som födas, förenas och dö, vårt solsystem med sin centralstjärna, sina planeter och månar och inom vår lilla jordglobs trånga gränser bergen, som resa sig upp och ånyo utplånas, oceanerna, som bildas för att till slut utsina, floderna, som man ser glimma i dalarile, sedan dunsta bort som morgondaggen, generationer af växter, djur och människor, som efterträda hvarandra och våra omärkliga lif från människan till myggan, allt detta är blott fenomen af den stora evolutionen, som för med sig allt i sin gränslösa hvirf-vel“. — “Hvad är“ utropar Reclus, “i jämförelse med denna evolutionens och det universella lifvets urfaktum, dessa små händelser, som vi kalla revolutioner, vare sig astronomiska, geologiska eller politiska? — — Det är i myriaders myriader, som revolutionerna följa hvarandra i den universella evolutionen/4

Hur. vi än må söka fatta vårt mänskliga lif och hur vi än må bilda våra samhälleliga eller allmänmänskliga ideal, vi måste fatta allt såsom moment af en enda universell utvecklingsrörelse. Enligt denna uppfattning blir revolutionen lika nödvändig som begränsad i rum och tid, nödvändig vid hvarje punkt, där af en eller annan anledning ett hinder för den jämna utvecklingen har inträdt, och begränsad, därför att den blott betyder evolutionens seger öfver ett tillfälligt185

hinder. Om nu inom det mänskliga samhällslifvet staten är eller betraktas såsom en barrier, ett motstånd mot den nödvändiga utvecklingen, om det inom statens former inneslutna lifvet därför stelnar till en död massa, måste vid en viss tidpunkt den jämna, aldrig afstannade evolutionen medföra, att denna barrier kastas bort, att denna form spränges. Evolutionen framträder då såsom revolution. Den motsättning, som finnes mellan reformation och revolution, visar sig däri, att det blott partiella och ensidiga, som velat göra sig till nödvändig grundform för lifvet alldeles spränges sönder och en helt annan form framträder i harmoni med utvecklingens tendenser för att under en kommande epok bilda det fasta och väsentliga inom ett begränsadt område. Revolutioner kunna ske fullt fredligt påvisar Reclus och med honom instämma alla de andra anarkisterna. Det är därför en falsk och orättvis beskyllning mot anarkismen, att den blott skulle vara en våldets lära, en uppmaning till blodsutgjutelse. Revolutionen är icke målet utan ett nödvändigt medel för att komma till ett idealt samlif i frihet och solidaritet. Det är af kärlek till människorna icke af hat till dem, som anarkisterna äro revolutionärer. “Sannerligen“, skrifver Grave i sitt ofvan nämda arbete, “vi skulle icke önska något hällre än att utvecklingen af vårt samhälle ginge för

sig på ett sakta men oafbrutet sätt, vi skulle önska, att den kunde ske utan stötar, men detta beror icke på oss“. Liknande uttalanden finner man hos Malato, Kropotkine, och Reclus slår fast, att det icke duger inbilla sig, att man kan lösa den minsta fråga genom “kulornas slump“. “Det är i hufvuden och hjärtan, som ombildningen skall ske innan den spänner muskler eller tar sig uttryck i historiska fenomen.“

Men hvilka äro anarkisternas motiv, när de vilja revolution, revolt mot statsmakten, mot all styrelse, all auktoritet? Vi kunna finna en anvisning i, att anarkismen kallas “de förtrampades, de förorättades filosofi“. Under det att hvarje människa sträfvar efter lycka och tillfredsställelse och hvarje människa icke blott vill frihet och utveckling af alla sina förmögenheter utan äfven moraliskt måste fordra frihet, finnes det millioner, som i nöd och elände släpa fram sitt lif186

i faktiskt om än icke rättsligt slafveri. För dem framträder staten såsom den våldsmakt, som skyddar herrarnes lif och egodelar men trampar millioner af trälar i stoftet. “På hvad är det nuvarande samhället bygdt?“ frågar Grave. “Sträfvar det att skapa harmoni mellan människorna? Handlar det så, att den smärta, som kännes af en, erfares af de andra, på det att alla må föras att minska eller förekomma den? Framgår den enskilda välmågan af den allmänna och är ingen intresserad af att störa maskineriet? Tillåter herrarnes, kung-arnes, presternas och köpmännens samhälle storsinta idéer att alstras eller sträfvar det icke snarare att förkväfva dem? Har det icke i sin tjänst denna brutala kraft: penningen, som ställer de ädlaste och minst egoistiska i de mest sniknes och minst samvetsgrannes våld?“ Anarkismen alstras af motsatsen mellan millioners lidande och förtrampade frihetsträngtan samt någras lycka, frihet och tyranni, af den känslan och uppfattningen, att staten icke är rättssamhället utan den mot de fattige, de lidande, de missnöjde stälda våldsmakt, i hvilken de icke ha del, men som tvingar dem ned till fördel för några få, samhällets herrar.

Anarkismen gör emellertid anspråk på att äfven vara en teori och en filosofi och då har den en viss världs- och lifs-åskådning såsom bakgrund. I den form anarkismen hittills har framträdt har den hämtat sina vetenskapliga hjälpmedel af naturvetenskaperna och har i Darwinismen funnit sin allmänna filosofiska grund. Kropotkine menar, att en ny filosofi har bildats, af hvilken anarkismen är en integrerande del. Denna nya filosofi visar sig, menar han, i det nya sätt, på hvilket vetenskapen numera betraktar samtliga fenomen. Det nya skulle ligga i, att vetenskapen i sin nya form dels ersätter art- och slägtbegreppen med individualitets-begreppen dels icke erkänner några härskande lagar öfver eller utanför dessa individer. Hvilka individer menar Kropotkine? Naturligtvis dessa oändligt små, som i myriader tänkas genom sina rörelser bilda världen. Man kan väl förstå hans intresse för de “små“ och hans motvilja mot några härskande lagar är mycket begriplig, men man har svårt att medge såväl nyheten som riktigheten af den nämda vetenskapliga vyn. Materia-187

lismens historia innehåller åtskilligt om den saken och det borde icke vara Kropotkine obekant, att denna historia just icke är de sista årens. Den moderna naturvetenskapen är så långt ifrån att vara en lära om individerna, vare sig de små eller de stora, att den tvärtom blott är en metodik, genom hvilken man söker en rent abstrakt och systematisk enhet i de naturliga fenomenen. Individerna ha själfva intet intresse och kunna icke ha det inom en begreppsbildning, som är bestämd af tanken på det gemensamma och identiska i en mångfald af föremål eller företeelser, hvilka därigenom skola erhålla sökt begriplighet. De “små“ äro i sjelfva värket icke något annat än genom metoden fordrade enhetspunkter, icke några verkligheter. Detta är icke obekant för en annan af de teoretiserande anarkisterna, Malato, som just påpekar materialismens karakter af forskningsmetod. Och långt ifrån att lagarne äro onödiga, så äro de för den moderna naturvetenskapen det verkligen intressanta och väsentliga. Klart är, att de icke äro några utifrån eller ofvanifrån pålagda, utan blott de nödvändiga formlerna för naturens begriplighet, liksom naturen själf icke är något annat än erfarenheten såvidt den är bestämd af allmänna lagar. Den tendens, som Kropotkine anser sig finna i naturvetenskaperna, den fins i en annan grupp af vetenskaper: de historiska eller kulturvetenskaperna. 1 denna grupp är intresset riktadt på af individer burna kulturvärden, under det att detta intresse är något, som är fullständigt främmande för naturvetenskaperna. Ställer man sig på descendensteoriens ståndpunkt för att göra sig ett begrepp om mänskligheten, så långt ifrån att de många små kunde tilldraga sig något intresse för sin egen del, vore de blott att betrakta såsom “exemplar44. Inom en sådan betraktelse finnes icke rum för hvarken beklaganden eller fordringar, man har endast att söka

förstå det faktum, att mängden af människor icke haft betingelser för den starka utveckling som mindretalet. Anarkisternas försök att göra “institutionerna14 ansvariga för de usla och orättvisa samhällsförhållandena är från deras egen synpunkt logiskt oberättigadt, ja, visar sig vara en flagrant motsägelse. Söker man verkligen moralens och rättens bekräftelse i naturen, så kunna samhällets herrar188

ingenting bättre begära för sin samvetsfrids skull. De äro tydligen de, som bäst “lydt naturens eviga lagar“. Naturen bevarar och utvecklar endast det starka, det, som vare sig genom smidig ombildning lämpar sig efter eller så omdanar miljön (= bildar “ institutioner “) att den egna “individualiteten “ (= artbeskaffenheten, de hos en mångfald gemensamma egenskaperna) gör sig gällande. Liksom socialisterna måste anarkisterna så småningom se sig nödgade att öfvergifva naturalismen såsom den filosofiska grundvalen för sina samhälls-funderingar. Huruvida anarkisterna kunna lyckas att i något annat filosofem finna en med pretentionerna mera harmonisk och sympatisk världsåskådning, liksom socialisterna tyckas göra hos Kant, det är en öppen fråga. Så mycket är gifvet, att endast genom en filosofi, i hvilken rätt och moral äro självständiga grundbegrepp kunna de finna skäl för moraliska fordringar och endast inom kulturvetenskapernas grupp kunna de skaffa sig den för dem nödvändiga konkreta samhällsuppfattningen.

För tillfället nöjer jag mig med att påpeka denna skism mellan de anarkistiska fordringarne och den af dem upptagna världsåskådningen. Jag vill istället något närmare påvisa innehållet af anarkismens samhällslära. — Mot den af Grave gifna difinitionen af anarkismen: auktoritetens negation, svarar fordran på fullständig frihet. Af alla anarkister framställes klart och bestämdt denna grundfordran: individen skall ha fullständig frihet att utveckla alla sina möjligheter. Men blir icke följden af detta ett allas krig mot alla? Nej, mena anarkisterna — icke under den anarkistiska æran. Det är ett misstag att tro, att människorna äro onda; om de nu äro det, så är detta en följd af staten, ett resultat af prästers och juristers lögner och skadliga inverkan. I sjelfva verket är solidariteten en grundtendens hos menniskan, ja, “i hvarje djursamhälle är“, såsom Kropotkine säger i den lilla brochy-ren “La morale anarchiste“, “solidariteten en naturens lag, oändligt viktigare än denna strid för existensen, hvars lof bourgeoisien sjunger i alla tonarter för att ännu mer brutalisera oss“. Moralbudet: gör mot andra, hvad du skulle vilja, att de under samma omständigheter skulle göra mot dig!189

upptages af anarkisterna såsom deras grundmaxim och anses af dem vara blott det enkla uttrycket för iakttagelsen af naturen, hvarför äfven: gör hvad du vill! utan någon svårighet fattas såsom en annan formulering af anarkismens moralgrundsats. Det må vara huru som helst med det först-nämda moralbudets förhållande till naturen, vi kunna godt lämna det därhän för att i stället undersöka beskaffenheten af den obetingade friheten och denna frihets förenlighet med solidariteten. Strängt taget är den obetingade friheten — om än den kan sägas vara en idealisk fordran — ett problem, till hvars lösning anarkisterna icke bidragit ett enda spår, ja, de ha icke ens insett, att här förelåg någon svårighet. I och med det fullständiga slopandet af all auktoritet, skall den fullständiga friheten vara verklig och därmed, mena de, faller oss allt annat till. Jag skulle göra anarkisterna orätt, om jag icke påpekade, att de äro fullt på det klara med, att denna revolution icke är gjord från i dag till i morgon, utan att den måste vara resultatet af en lång utveckling i hjärtan och hjärnor, såsom Reclus uttrycker sig. Men svårigheten är därmed ingalunda angifven. Det är en enkel sak att lösa en uppgift eller att borttaga ett hinder genom att skaffa sig mycken tid. Hela oändligheten står ju till din tjänst och hvad allt kan icke ske under den! Men är det icke så, att en absolut frihet är ett sig upphäfvande begrepp? Och är det icke så, att solidariteten långt ifrån att vara samstämmig med den fullständiga friheten, är dess rena motsats? “Människan är alltid egoist“, förklarar Grave, “hon sträfvar alltid att göra sitt Jag till världens centrum. Men intelligensen har, sedan den utvecklat sig, kommit att förstå, att, om det egna Jaget vill tillfredsställas, det fins lika väl andra Jag, som vilja det“. Och ändå skall en fullständig frihet finnas? Tydligen icke för Jaget i dess sträfvan att vara världens centrum. Men om denna sträfvan alltid, såsom Grave säger, finnes? Då måste den begränsas af en annan sträfvan, som är starkare. Denna sträfvan är den efter solidaritet. På så vis både är och icke är hvarje individ fullständigt fri, hvarför en ohjälplig motsägelse i anarkismens teori tyckes framträda. Friheten kan man nu söka rädda på det viset, att man antager, att190

ingen vill något annat än det, som öfverensstämmer med andras önskningar. Solidariteten antages framgå fix och

färdig ur de många individuella viljorna. Vi ta helt enkelt bort den där af Grave påpekade sträfvan hos jaget att göra sig själf till världens centrum. Och det tyckes gå ganska lätt för sig. Istället för att vara en grunddrift hos hvarje individ visar sig denna sträfvan vara ett resultat af de usla samhällsförhållandena, af staten, af den enskilda egendomen etc. Malato skrifver i “Philosophie de l’Anarchie“: “Då egendomen blifvit universell, gemensam, skall det icke längre finnas några anfall på egendomen: man bestjäl icke sig själf. Då konfliktens orsaker: hierarki, despotism, exploatation, okunnighet ha försvunnit, skola attentaten mot personen blifva ytterligt sällsynta. — De enda brottslingarne bli ett fåtal olyckliga, nämligen offren för en bristfällig cerebral organisation. Dessa höra icke längre under lagen utan under patologien. Det riktiga tillvägagångssättet gentemot dem skall vara att sköta dem med hängifvenhet, icke att fängsla dem eller att hugga hufvudet af dem.“ Och Grave ger följande svar till de personer, som visserligen äro på det klara med, att vårt nuvarande samhälle är illa organiseradt kanske äfven med om att en revolution är nödvändig, men som dock äro tveksamma, därför att de undra, hvad som kommer efteråt. “Efteråt, svara vi, skall det vara den mest fullständiga frihet för individerna, möjlighet för alla att tillfredsställa sina fysiska, intellektuella och moraliska behof. Sedan auktoriteten och egendomen blifvit afskaffade och samhället icke längre som nu är grundadt på intressenas antagonism, utan tvärtom på den mest innerliga solidaritet, skola individerna, säkra om morgondagen och icke längre i behof att samla i tanke på framtiden icke vidare betrakta hvarandra såsom fiender, färdiga att uppsluka hvarandra för att frånrycka hvarandra en bit bröd eller för att tränga hvarandra undan i kampen om en plats hos en exploatör. Då stridens och fiendskapens orsaker äro förstörda, skall den sociala harmonien inträda“. Sådana vackra tankar träffar man ofta hos de anarkistiska skriftställarne, man möter älskliga framtidsbilder, i hvilka “det mekaniska arbetet“ blott förekommer såsom “en nöd-191

vandig gymnastik för att öfva individens muskler44, verkliga “ideal af frihet, lycka, intellektuella och fysiska njutningar, vår individualitets fullständiga utveckling14. Man måste erkänna, att de göra all heder åt dessa herrars goda hjärtan och man kan icke annat än afundas dem deras ideala tro på mänskligheten. En annan fråga är, om deras logiska förmåga kan anses lika hög. Man måste fråga sig: hvar har nu denna hos hvarje individ bestämdt påstådda egoistiska tendens tagit vägen? Naturligtvis har den försvunnit af brist på näring, men hur har näringen kunnat försvinna? Näringen kom ju af dessa dåliga samhällsinstitutioner, som nu finnas, och äro icke af naturen, således, då institutionerna äro uttryck för eller yttringar af den mänskliga viljan, var den gifven af en ond eller felaktig vilja. Det måste således icke finnas någon sådan dålig vilja, som vill ge näring åt egoismen. Egoismen, nämligen den öfverdrifna, den dåliga, försvinner, när den icke får näring och näringen försvinner, när det icke fins någon dålig d. v. s. i sämre mening egoistisk vilja. En mer uppenbar cirkel kan man icke gärna tänka sig.

Antag emellertid, att här inga svårigheter funnos eller att de voro lösta, huru gestaltar sig samlifvet anarkistiskt sedt? Solidaritet och frihet måste vara de utmärkande egenskaperna, men den frihet som skall finnas, är närmare bestämd såsom en fullständigt likformig frihet och solidariteten är icke en själfständig samhällsmakt utan en spontant från de enskilda individerna utgående öfverensstämmelse. Det är en atomistisk vy, som anarkisterna använda såsom schema för att begripa samhällslifvet, och strängt taget icke ens en mekanisk utan en rent matematisk. Inom den mekaniska världsbetrak-telsen måste hvarje atom tänkas såsom bestämd af alla de andra, har ingalunda någon frihet eller något område för sig. Matematiskt däremot kan man väl tänka sig universum deladt i oändligt små, identiskt lika områden, inom hvilka hvarje atom är fullt “fri44, men så fort en rörelse tänkes är det slut med friheten. Samhällslif är emellertid icke blott rörelse utan organiskt bestämd rörelse och t. ex. Malato har väl insett detta. Han säger: “Afskaffandet af styrelsen vill icke säga desorganisation, individens isolering. Man måste192

vakta sig för att sammanblanda auktoritet med organisation; det är sant, att vissa anarkister af hat mot och fruktan för auktoriteten, ha drifvits att förneka all organisation, i det att de icke utan sannolikhet säga, att det icke alltid är lätt att bestämma, hvar organisationen upphör och auktoriteten börjar. Men det finnes här en farlig öfverdrift: organisationen är det oundgängliga vilkoret för hvarje utveckling, hvarje framsteg etc.“ Vi måste utan tvifvel ge Malato rätt i det sista, men de anarkister, som förneka organisationen, de kunde säga icke blott, att det

är svårt att skilja mellan organisation och styrelse utan att den förra nödvändigtvis innebär den senare. Om man nu såsom anarkisterna söker förklarande analogier i naturvetenskaperna, så bör ju den moderna biologien ge sådana af högre rang än öfriga vetenskaper. Hur ställer sig nu denna vetenskap till frågan om hierarkiens betydelse? Om äfven cellerna ursprungligen äro lika med det ägg, ur hvilket de framgått och därför äfven hvarandra lika, så inträder en olikhet i att de fysiologiskt icke mera representera det hela utan äro underordnade delar af en högre enhet. Cellen är, såsom Oscar Hertwig säger i sitt synnerligen intressanta arbete "Präformation oder Epigenese?", "icke mer ett helt utan del af ett helt, visar sig satt i växelverkan med andra celler och bestämmes i sina lifsförrättningar af dessa och af helorganismen. Ju mer detta är fallet, ju mer blir cellens själfständighet såsom elementarorganism så upphäfd, att den numer blott framträder såsom en underordnad och i beroende af det hela funktionerande del." Här har jag gentemot anarkisternas kvasi-naturvetenskapliga påståenden ställt den moderna biologiens uppfattning såsom den är representerad af en af dess mest framstående män. I det strax ofvan nämda arbetet finna vi äfven en af Hertwig gjord jämförelse mellan djurorganismen och statsorganisation: "De genom många människors samverkan uppstående organisationerna äro något nytt och kunna icke föreställas såsom redan hos individerna förefintliga organisationer. I trots däraf äro de grundade i den mänskliga naturen, men icke på det till jämförelse antagna groft mekaniska viset." Ställa sig anarkisterna på en verkligt naturvetenskaplig ståndpunkt, måste de således drifvas193

till insikt i, att organisationen icke kan begripas ur några blott mekaniska förhållanden mellan ursprungligen isolerade individer, utan att organisationen är något nytt, grundadt i den mänskliga naturen, och som själft är grund för ett be-stämdt förhållande af öfver- och underordning mellan organisationen och individerna samt mellan dessa inbördes.

Det är därför klart, att, om frihet för individen skall finnas, den måste så tänkas, att den just genom det allmänna och gemensamma, genom organisationen blir verklig. Och då anarkisterna uppställa friheten såsom en moralisk och rättslig fordran, så måste de fordra förverkligandet af en objektiv samhälls- och rättsmakt såsom dess nödvändiga betingelse. De enskilda, faktiska viljorna äro såsom naturliga krafter hvarken moraliskt eller rättsligt bestämda. I den rättsligt obestämda kampen mellan viljorna finnes ingen plats för moralisk eller politisk frihet. I sig själf är denna fordran ett postulat, som för sin realisation är i behof af en af rättsprinciper bestämd vilja och makt. Först genom en sådan är friheten möjliggjord, nämligen en frihet för alla, icke blott för dem, som genom våld kunna beherrska och tillgodogöra sig de allmänna betingelserna eller medlen för lifvet. Friheten måste vara ett begrepp om korrelata förhållanden; den enes frihet är ett nonsens utan den andres faktiska, rättsliga eller moraliska tvång. Uppställes således för en mångfald individer friheten såsom en rätt, så är därmed fordran på rättstvång uttalad.

Det finnes emellertid hos anarkisterna en annan framställning af de mänskliga förhållandena, enligt hvilken individerna icke äro identiskt lika utan tvärtom i alla hänseenden hvarandra olika. Men detta får icke vara något hinder för anarkien. Så heter det hos Malato: "Vissa socialister, drif-vande systemets anda öfver sannolikhetens gränser, skulle vilja, att alla skulle äta vid samma bord, skulle förtära samma antal och samma slag af rätter, skulle vara klädda med samma tyg och bosatta i likformigt möblerade bostäder. Man har svårt att tro på en dylik fanatism. Om ett dylikt slags lif kom till stånd, skulle spleen icke dröja att bemäktiga sig mänskligheten och självmordet skulle bli den stora tillflykten.

13—211185. Skrifter.194

Men med jämlikhet kunna förståndiga människor icke förstå fysisk, intellektuell och moralisk jämlikhet, hvilken skulle reducera vårt släkte till en enda människa, som förekommer i millioner exemplar... Med jämlikhet förstå anarkisterna social jämlikhet, att alla mänskliga varelser ha samma rätt till åtnjutande af den kollektiva rikedomen och samma plikt att bidraga till dess produktion/4

Detta är utan tvifvel förståndigt, mycket förståndigare än den kritiserade fanatismen, men tråkigt nog måste vi säga, att fanatismen är långt mer fordrad af anarkismens principer. Då nu emellertid en förmildrad jämlikhetsteori faktiskt är från anarkistiskt håll framställd, få vi se till, om deras sak därigenom är bättre ställd.

Utan tvifvel gör denna förmildrade upplaga mer rättvisa åt de faktiska förhållandena och utmanar icke i samma grad de mänskliga intressena liksom äfven en verklig och positiv frihet synes kunna räddas undan den likformiga frånvaron af hvarje öfverordning, hvilken rent negativa frihet icke är något annat än frihet från lif. Men då äfven i denna hvarje auktoritet är negerad och hvarje verklig öfver- och underordning är förkastad, gäller om densamma allt hvad ofvan är sagdt om den stränga och konsekventa formen. För anarkisterna gäller det, att trots den medgifna olikheten, få fram jämlikheten. Ingen skall kunna resa sig upp öfver den andra med större anspråk på makt i samhället. Malato förklarade, att jämlikhet betydde, "att alla mänskliga varelser ha samma rätt till åtnjutande af den kollektiva rikedomen". Hvad menas egentligen med detta? Faktiskt äro individerna olika och skola vara det och det finnes ingen likhet vid åtnjutandet af rikedomen — det fins blott en lika rätt. Vi hänvisas således till ett begrepp, som icke är gifvet från någon vare sig naturlig eller blott individuell ståndpunkt. Men detta begrepp äger ingen verklighet utan genom en vilja, för hvilken det äger nödvändig giltighet, och som äger makt att realisera det. Men nu ha vi för att rädda jämlikheten drifvits att öfvergifva anarkien. Hos Malato finnes följande uttalande: "En individs 'esprit d'initiative' kan i verkligheten omärkligt förvandla sig i en 'esprit d'autorité'. Korrektivet, det al Ismäktiga bote-195

medlet ligger just i allas förmåga af initiativ. — Tack vare denna konstanta täflan, skall människan växa i värde utan att vara i stånd att därför blifva sina likars tyrann/4 Man måste finna detta korrektiv vara af ganska tvifvelaktig allmakt. Men därmed må vara huru som hälst, Malato fordrar, att det skall finnas en korrigerande makt, på det att ingen må tyrannisera den andre. Intressenas olikhet och motsats, denna ständiga täflan, detta, som eljest är förklaringen för det nuvarande samhällets dåliga beskaffenhet, genom hvilken det just är möjligt för några att härska och nödvändigt för andra att lyda, är nu den välbehöfliga garantien för att ingen skall kunna få nog makt att trycka ned någon annan. Antingen måste emellertid denna garanti tänkas såsom de mångas, massans nivellerande våldsmakt, hvilken icke tillåter någon kraftigare individ att nå full utveckling eller ock måste den tänkas framträda såsom en verklig organiserad rättsmakt. Och endast i det senare fallet får man verkligen ett samhälle, i hvilket såsom Malatesta uttrycker det "ett den ena människans exploaterande eller förtryckande af den andra är omöjligt.44

Liksom staten måste enligt anarkisternas mening alla andra aktuella samhällsinstitutioner afskaffas: den enskilda egendomen, äktenskapet, religionen, fäderneslandet, etc. Jag fäster mig ej här vid den frågan, huruvida de nämnda begreppen verkligen beteckna samhällsinstitutioner. Hufvudsaken är, att de med rätt eller orätt af anarkisterna så fattas, nämligen såsom af människor stiftade, icke "fria44 eller naturliga lifs-former. — Den af anarkisterna presterade kritiken af den ekonomiska samhällsordningen är emellertid blott en till det principiella inskränkt form af den socialistiska och kan i det stora hela, såvidt den är speciellt anarkistisk, resumeras i det enkla påståendet, att det nuvarande samhället har sin grund i egendomens försvar, att "auktoriteten, familjen, magistraturen, armén och hela den hierarkiska och byråkratiska organisationen, som förtär och kväfver oss, härflyter ur denna princip44. Kan man därför få till stånd en kommunistisk samhällsordning, så göres oss icke mer behof af auktoriteter i någon som helst skepnad. Jag har sålunda ingen anledning att särskildt upptaga de ekonomiska teorierna, då de blott visa196

sig vara ett upprepande af det välkända angreppet mot hvarje form af öfverordning. — Anarkisternas speciella teorier och önskningar angående äktenskapet äro naturligtvis präglade af deras fordran på absolut frihet. Men för att göra dem rättvisa är det nödvändigt påpeka, att de äro långt ifrån att predika lättfärdighet och lösaktighet. På samma gång som man hos Grave, Malato eller någon af de andra finner yrkandet på den mest fullständiga frihet, finner man, att de vänta, att ur denna frihet skola framgå stadigvarande, på ren och stark kärlek byggda förbindelser mellan man och kvinna. Äfven den hederligaste matrona eller oskyldigaste ungmö bör kunna skänka sitt gillande åt en sådan uppfattning. I allmänhet är man allt för benägen att misskänna anarkisternas moral. Deras mål äro ingalunda uttryck för ett rått sinne, hvilket till äfventyrs skulle förakta mänsklighetens ideal, utan äro tvärtom framsprungna ur en stark kärlek till människorna, förenad med en formellt mycket högt drifven moralitet jämte en ideal tro på den enskildes styrka, hvilken gör hvarje tvång onödigt, ja, skadligt. Läs blott följande rader af Grave: "Är människornas böjelse tvärtom, såsom vi tro, riktad på monogamien, på den varaktiga föreningen af

de två varelser, som sedan de mötts och lärt att känna och akta hvarandra, sluta med att icke utgöra mer än en, så intim och fullständig blir deras förening, så identiska bli deras viljor, deras önskningar, deras tankar, så skola dessa två vara långt ifrån att behöfva lagar, som tvinga dem att lefva tillsammans. Skall icke deras egen vilja vara den säkraste garanti för deras förenings oupplöslighet?“ Detta är ju allt annat än cynism, allt annat än lofprisande af den s. k. “fria kärleken“! Det är det moraliskt ideala äktenskapet, som är målet och friheten är blott medlet, det enligt anarkisterna osvikliga medlet. Angående detta vill jag blott tillägga, att staten näppeligen utöfvar något tvång öfver kontrahenterna annat än i det fall, då enligt anarkisterna ett äktenskap redan föreligger. Om en revolution är af nöden för att realisera det ideala äktenskapet, så bör nog den revolutionen ske icke mot staten och i samhället utan i “hjärtan och hjärnor“ och det i allra egentligaste mening.197

Anarkisternas religionsfilosofiska funderingar äro skäligen tarfliga och bestå hufvudsakligen af dogmatiskt-materialistiska negationer af de religiösa begreppens giltighet. Vetenskapen skall ersätta religionen. “Det är icke genom en dogm vore den äfven materialistisk, som man kan gendrifva deras bedrägerier — det gäller de af Malato nämnda “jésuites de robe courte“ — utan genom en vid, klar och bestämd vetenskap, som icke afsiktligt från observationsstället undanhåller något faktum, hvilket det än må vara“. — Det är roande att med denna verkligen sunda regel jämföra behandlingen af det religiösa medvetandets företeelser. På annat ställe i samma författares arbete: “Philosophie de l’Anarchie“, heter det med vacker själfsäkerhet: “tanken har dödat tron, alla religioner äro oåterkalleligt dömda“, vidare “naturlagarne, som helt enkelt äro kropparnes sätt att vara, eliminera således mer och mer Gudsidéen“. Man kan ju visserligen fråga sig, hvad egentligen kropparnas sätt att vara har med Gudsidéen att skaffa, men det bekymrar tydligen icke hr Malato, som alldeles bestämdt vet, att “efter Lamarck, Darwin, Buchner, Moleschott, finnes det icke mer plats för det Högsta väsendet eller för gudinnan Förnuft“. — Hos ingen af anarkisterna torde man kunna finna några utförda undersökningar af religionen, hvilket ju ock är helt naturligt då för dem gäller det Voltaireska ordet men omvändt — det fins ingen Gud och om det funnes någon måste han afskaffas. Från en sida sedt skulle man vänta en fordran på fullständig religionsfrihet och därmed sammanhängande agnosticism, men det är å andra sidan klart, att anarkisterna måste helt enkelt förneka Gudsbegreppets giltighet och på sin höjd behandla de religiösa fenomenen såsom mer eller mindre intressanta psykologiska företeelser, då ju Gud måste framträda såsom härskare, såsom en öfver individerna höjd makt, hvilken det strider mot principerna att erkänna.

Det är icke skäl i att här offra många ord på anarkisternas kosmopolitiska och antipatriotiska tendenser och teorier. Det är för dem klart, att gränserna mellan folken äro ett orättrådigt tvång, men denna deras kosmopolitism är icke framsprungen ur något hat mot det egna folket utan ur en till198

alla människor likformigt utsträckt kärlek. Mellan mänskligheten såsom ett helt och de enskilda människorna skola icke några konstlade gränser finnas. Det är, mena anarkisterna, oförnuftigt, att tvänne människor skola bli fiender, därför att de födas på skilda sidor af en viss gränslinie. “Vår fiende, det är vår härskare, till hvilken nationalitet han än hör“. Må det nu vara aldrig så konsekvent att behandla hvarje annan motsats än den mellan härskare och behärskad såsom betydelselös, så är det dock minst sagdt ensidigt att i nationalitetsbildningen blott se en tillfällig och konstlad begränsning mellan fiendtliga människogrupper. Jag anser mig icke ha anledning att här ingå på någon undersökning af dessa teorier, då de på intet sätt äro speciella för våra moderna anarkister utan dels ha sin upprinnelse i antiken dels alltsedan dess och in i våra dagar haft sina anhängare i de mest skilda läger.

Till slut vill jag med några ord beröra det, som väl i alla händelser för de flesta människor vid tanken på anarkismen framstår såsom det viktigaste. Man kunde eljest beskylla mig för att vilja å min sida ensidigt nog i anarkismen endast se en fredlig teori och att afsiktligt blunda för våldsamheterna. “Handlingens propaganda44 är utan tvifvel en viktig del af anarkismens väsen och den är säkerligen den som hittills tilldragit sig största uppmärksamheten. Emellertid är det nödvändigt att göra en alldeles bestämd skilnad mellan de rena brottslingar, som endast såsom skylt för sina privata brottsliga handlingar upptaga anarkismens namn utan att ens göra sig det enklaste begrepp om dess lära, och de personer, som verkligen känna sig drifna af de anarkistiska idéerna till våldshandlingar. A. Hamon skrifver i sin “Psychologie de 1’Anar-chiste-Socialiste44: “Den lifliga passionen har så missbildat altruismen. Man har hatfulla, våldsamma människor af altruism. Det är denna af passionen

fördunklade altruism, som leder vissa personer till användandet af bomben eller dolken. Våldet, hafva Spies, Parsons skrifvit och skrifva alla Storbritanniens socialister-anarkister, bildar icke den socialistiska anarkismen, men det fins adepter af denna lära, som på grund af mer eller mindre våldsamt, mer eller mindre passioneradt199

temperament drifvas af altruismen att bruka våld, att hata.“ Men det är äfven sant, att den rent teoretiska anarkismens män icke blott sakna ord af klander för en Ravacholl, en Pauwels, en Vaillant etc. utan med viss sympati betrakta dem. De se i dem heroer och martyrer. Och äfven från en annan sida har bomben ett visst värde för anarkisterna, från den sidan att “bruket af dynamiten träffar mångas öron, som för-blifvit döfva för den fredliga framställningen af teorierna samt rycker dem ur deras dvala. Massan är olyckligt nog ännu sådan, att man blott med buller kan rycka den med“. Vi se här samma egendomliga fenomen alstradt af fanatismen, som vi väl känna från religionsstridernas dagar, då människor af kärlek och i kärlekens namn brände, stympade och på allt sätt marterade andra människor. Under det att aktningen för individen ingår såsom nödvändigt moment i det med het kärlek åtrådda målet: allas frihet, drifver själfva detta ideal anarkisterna att begå våldsdåd mot vissa individer eller att åtminstone gilla dem. Den af anarkisterna föraktade objektiva nödvändigheten i samhället hämnas så på “frihetens apostlar“, i det att den gör dem till fanatiska och blinda verktyg för realiserandet af en objektiv, af dem såsom ideal ansedd, samhällsform.

Såsom brott ha de anarkistiska våldsdåden att behandlas såsom andra brott och staten har gentemot dem att tillämpa sina strafflagar, om hvilket väl staten mycket sällan varit tveksam. Såsom yttringar af vissa individers teorier och af det hat, till hvilket medmänniskors lidanden förvandlat en glödande människokärlek, fordra de därjämte äfven en annan behandling. De måste frammana en samhällsverksamhet, som verkar uppfostrande, upplysande, som stärker känslan af den objektiva rättens betydelse och nödvändighet, samt framför allt en samhällsverksamhet, genom hvilken verkligen alla, icke blott en större eller mindre del, blifva och känna sig såsom medlemmar af samma hela. Endast då kan man med tillförsikt vänta, att icke esomoftast några individer hällre lita på “kulornas slump“ än de vänta på en revolution som långsamt, ja, omärkligt försiggår i “hjärtan och hjärnor“. Samhället måste utveckla sig till ett verkligt rättssamhälle, där200

ingen makt är blott våld. Fins det i ett samhälle några verkligen rättslösa, så är det icke skäl i att förundra sig öfver deras genom lidanden frambragta våldshandlingar, utan det enda nödvändiga är att, samtidigt som man skyddar den faktiska om än bristfälliga rättsordningen, med all kraft verka för realisationen i allt fullständigare grad och omfattning af rättsmedvetandets ideala kraf. Om därför äfven anarkismens teori är allt annat än vetenskapligt välgrundad och konsekvent utbildad och om än dess praxis mest förefaller såsom ett brutalt anfall på samhällslifvet, så måste den dock framkalla ett positivt och välgörande resultat, i det den just genom sin såväl teoretiskt som praktiskt ytterliga radikalism måste drifva till reflexion och grundlig undersökning af samhälls-och rättsmedvetandets innersta rot och väsen, liksom till att politiskt och socialt anlägga den reformerande verksamheten på djupet och i full omfattning. Man kan icke nöja sig med hänvisning till “statens välförstådda intresse", lika litet som man med afseende på det ända till organismens innersta fibrer gående lidandet kan i längden nöja sig med salvor och plåster.

(Ver Sacrum, Göteborg 1902, s. 65—73.)FRAMÅTSKRIDANDE OCH KRIG.

Ett stycke socialfilosofi.

I sitt förra året utkomna intressanta arbete “Probleme der Sozialphilosophie“ har den bekante sociologen Robert Michels i Turin gjort några uttalanden om socialt och kulturellt framåtskridande och om kriget såsom faktor i framåtskridandet — eller förfallet. Dessa uttalanden synas mig vara synnerligen aktuella både rent principiellt och med hänsyn till det historiskt-politiska tidsläget.

Endast med försiktighet bör man tala om framåtskridande. I själfva verket är detta begrepp så dunkelt och betecknar ett så sammansatt fenomen, att konstaterandet af ett framåtskridande ständigt binder vid sig erkännandet af en reaktion, ett förfall. Framåtskridande och tillbakagång, stegring och sjunkande, upphöjelse och förfall betinga hvarandra ömsesidigt. Samhället synes vara underkastadt samma restriktiva lag som individen. Styrka och öfverlägsenhet i ett afseende vinnes endast genom svaghet och underlägsenhet i annat. Priset för

storhet är ensidighet. Geniet är härför det klassiska exemplet. Äfven om man ej med Lombroso anser geniet vara en nervös anomali, så synes man ej kunna neka, att geniets betingelse är en stark nivåskillnad inom själen.

Inom samhället betyder framåtskridande antingen utveckling för en grupp människor och återgång för en annan eller ock ökad styrka i ett afseende, ökad svaghet i ett annat. Stundom synes man kunna förstå framåtskridandet blott såsom förfallets reflex. Ökad lifslängd är ett obestridligt framåtskridande. Men om den blott är en återverkan af eller ett korrelat till degenerationen?202

Gina Lombroso Ferrero har skrifvit en bok om degenerationens fördelar, i hvilken bok hon med tillhjälp af biologi och statistik söker visa, att människornas motståndskraft och anpassningsförmåga växa i proportion till de faror, som hota deras lif. I våra moderna kultursamhällen framträder en växande urbanism d. v. s. en stegrad inflyttning till städerna. Detta betyder ju helt enkelt, att allt flera människor utbyta landets friska luft och i det hela mera sunda lif mot lifvet i fabrikernas damm- och miasmafyllda luft. Följden är också, att antalet sjukdomar ökas, särskildt yrkessjukdomarna. Kulturmänskligheten aflägsnar sig allt mer från primitiv, men naturlig och kraftig animalitet, hemfaller allt mer åt degenerationen. Jämsides med den stegrade urartningen går emellertid en ökad lifslängd. Man har alltså att göra med ett framåtskridande ur synpunkten af lifsduglighet. Detta framåtskridande betyder intet annat än en allt mer lyckad anpassning efter omgifningen. Kampen mot de många fienderna har beröfvat stadsmänniskan * naturlig sundhet men har äfven låtit henne i jämnbredd med stigande urartning förvärfva en viss immunitet och således ökad lifsduglighet under de nu en gång gifna förhållandena. För den, som är intresserad för en vidare utveckling af dessa tankar, är studiet af Felix Le Dantec’s Introduction å la Pathologie générale rätt gifvande.

Hur man än vill ställa sig till frågan om “degenerationens fördelar “, så torde man emellertid ej kunna neka, att problemet om det sociala framåtskridandet får en intressant belysning ur denna biologiska synpunkt. Går man till det sociala lifvets historia, finner man otvifvelaktigt samma förknippning af framåtskridande och tillbakagång, uppåtstigande och förfall. Se t. ex. på det internationella samförståndets utveckling! Michels betonar, att internationellt samförstånd och internationellt samarbete i våra dagar — hans bok trycktes 1913 — nått en högre utveckling än någonsin förr. Borgerliga fredsvänner samt socialistiska och anarkistiska antimilita-rister äro eniga i öfvertygelsen, att det tjugonde seklet skall bli internationalismens århundrade, liksom det nittonde varit nationaliteternas. Det enda sättet — menar man — att grusa den moderna människans internationella förhoppningar vore203

att förstöra maskinerna, att afstå från lokomotiv och dynamos, att stänga boktryckerier och skolor samt inspärra alla lärda på deras laboratorier. Aldrig förr har det funnits så många internationella sammanslutningar och öfverenskom-melser för skilda uppgifter. Post och djurskydd, arbetarskydds-lagstiftning och alkoholism, allt möjligt i brokig mångfald har upptagits såsom föremål för behandling på internationella möten och har äfven blifvit internationellt regleradt, åtminstone i någon mån. Framför allt har arbetarrörelsen upp-trädt med anspråk på internationell betydelse och omfattning.

Men allt detta är dock form och yta. Gå vi på djupet och se på hvad formen gömmer af innehåll, träffa vi strax diametralt motsatta tendenser. Utan tvifvel har inom prole-toriatet internationalismen vunnit ökad utbredning, men detta har skett på bekostnad af känslornas djup och intensitet. I rörande endräkt, säger Michels, ha representanterna för det internationella proletariatet i Europas alla parlament förklarat sig vilja till sista blodsdroppen försvara fäderneslandet d. v. s. den kapitalistiska staten med alla dess från andra folk röfvade heterogena beståndsdelar. (Det sedan började kriget har till fullo visat, att detta var ej blott ord.) Den socialistiska broderligheten mellan alla mänskliga löneslafvar har sjunkit ned till tema för i det stycket begåfvade talare vid l:sta majfirandet. Kapitalismen har å ena sidan föranledt arbetarne i olika länder att i gemensamt intresse utbyta erfarenheter och försöka få till stånd gemensam aktion i striden mot arbetsgifvarne, men den har äfven skärpt de särskilda nationella arbetargruppernas känsla af beroende af den nationella industrien, af dess väl eller ve och således af den nationella staten, som är denna industris naturliga skyddsherre. Kapitalismen frambringar en sorts konkurrens mellan de olika ländernas proletariat och väcker därigenom lätt till lif allt, som i deras psyke slumrat

af nationella fördomar och antipatier gentemot utländingarna, må dessa för öfrigt vara aldrig så goda klass- och partivänner.

De förhoppningar om ökad själsfrändskap och utbredning af broderliga känslor, som knötos till den oerhördt stegrade snabbheten och precisionen i samfärdsmedlen, ha visat sig204

illusoriska. Det är, säger Michels, för den fördomsfrie iakttagaren intet tvifvel längre möjligt: vi lefva just nu — d. v. s. 1913 — i en tid af allra högsta nationella spänning, en spänning, hvars dynamiska styrka bäst visas af det faktum, att den gripit t. o. m. ett hittills så lugnt och i nationella frågor så sakligt tänkande folk som det italienska. Afståndet i rummet mellan Paris, Berlin, London och Rom har genom moderna uppfinningar visserligen i praktiken gjorts till en obetydlighet, men den psykiska kontrasten mellan folken har därför icke blifvit mindre. Naturliga gränser på jorden öfverskridas lekande lätt, men de psykiskt-nationella gränserna stå kvar i sin gamla stelhet, ja, synas ännu mer oöfverstigliga än någonsin.

Fred betyder verkligt framåtskridande, fred är civilisation och förnuft, är ett upphäfvande af brutal roflystnad, mord och förstörelse. Fred är därför ett otvifvelaktigt godt, ett oförnekligt värde. Och dock är freden ur vissa synpunkter ett hinder för framåtskridandet. Kriget är därför kanske oförnuftigt, men icke osedligt, åtminstone icke absolut. Kriget kan vara orättfärdigt, men det kan äfven vara det enda möjliga sättet att fullgöra krafvet på rättfärdighet. Freden är endast då ett obetingadt värde, då den hvilar på genomförda, förverkligade sedliga idéer. En fred utan internationell rättvisa vore en sedlig fara, då den hos folket skulle döda känslan för nödvändigheten att genomföra rätten. Eller som Kant i storslagen enkelhet och kraft säger: “Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben/4

Den eviga freden, icke såsom idé eller ideal utan såsom ett i ett visst historiskt ögonblick realiseradt tillstånd, skulle innebära sanktionerandet af alla då ej godtgjorda nationella och etniska, af historien begångna oförrätter. Den skulle för all evighet fixera och sanktionera de staters härskarrätt, som i det sagda historiska ögonblicket genom sin diplomati, sina maktmedel eller sin auktoritet genomdrefvo fredsvännernas vilja. Men därigenom skulle hundratals folk uppoffras och hundratals problem lämnas olösta. Det vore att sätta im-mobilism i stället för framåtskridande. Skall fred garantera framåtskridande och hvila på etisk grund, kan den ej slutas205

enligt en jus conditum utan den måste växa fram i samband med en jus condendum. Detta återigen innebär en fullständig revision af den politiska världskartan.

Låter sig en sådan revision ens tänka, en revision utförd enligt rättfärdighetens kraf och såsom uttryck för ett samförstånd mellan oafhängiga och själfständiga nationer? I själfva verket skulle ett försök i den riktningen stöta på hinder, som äro oupplösligt förbundna med den psykiska naturen hos alla folk, som hittills lefvat på jorden. Hvarje folk sträfvar att härska öfver främmande folk. Det gifves en transgressionens lag i hvarje folks psyke, enligt hvilken lag det medvetet eller omedvetet sträfvar att utvidga sig öfver sina etniskt satta gränser. Därför har hvarje befrielsekrig, som företagits att rädda bröder, försmäktande utanför rikets gränser under främmande tyranners ok, vid lycklig utgång af företaget alltid slutat med annektion af äfven områden, som etniskt eller språkligt tillhört fienden. Hittills har hvarje lagerkransad, segerrik här förvandlat sig i ett verktyg för nationellt förtryck. Behofvet af expansion spränger alla af rätt och logik dragna gränser. Det är endast svaga och ofria folk, som äro rättvisa och drömma om internationell broderskärlek. De starka folken eller de folk, som hålla på att bli starka, äro dåliga grannar och hårda herrar.

Allt framåtskridande är relativt och allt framåtskridande är antitetiskt. Det framgår ur och öfvergår i kamp mellan krafter, orienterade på olika och motsatta värden. Ingen kultur utan motsättning och kamp. Hvarje seger öfver motspänstiga krafter betyder både en vinst och en förlust. Om kriget såsom öfvervåld är ett ondt, så är det äfven grund och kraft till framåtskridande. Ett segerrikt krig åtföljes alltid af en tendens hos segraren att på helt andra fält än krigets göra sin handlingskraft och sin verksamhetslust gällande. Det ligger i den vunna framgången en energisk impuls till ytterligare framåtskridande. Å andra sidan hotas de finare moraliska faktorerna af ett försvagande. Ett lyckosamt krig synes knappast kunna, åtminstone omedelbart, skänka den högre andliga kulturen, särskildt konsten, lämplig jordmån.206

Michels ser i folkens politiska, andliga och konstnärliga historia en rent oöfverskådlig följd af små framsteg och små tillbakasteg, fogade till hvarandra utan hvarje harmoni och metod och utan annan lagbundenhet än den nyckfulla tendens, som Vico betecknade som "historiens corsi e ricorsi". Framåtskridandets grundkaraktär är dess ofullständighet, dess språngvisa, fragmentariska, motsägelsefulla väsen. Framåtskridande är alltid svårt att konstatera och kan blott ske med afseende på bestämda områden och ur bestämda synpunkter. Framåtskridande hvari? Framåtskridande ur hvilken synpunkt? Framåtskridande under hvilka premisser? Vetenskapen har egentligen ingenting att skaffa med det oklara och svamliga begrepp, som i dagligt tal gör sig bredt eller i pressen sträfvar att påverka den allmänna meningen. Detta ord kan blott öka ytligheten och begreppsförvirringen. Som alla andra fulltoniga, men tomma eller öfverfulla ord måste äfven detta genomgå relativismens kur för att göras vetenskapligt brukbart. Ett är emellertid visst: framåtskridandet är en uppgift och ett problem, aldrig ett gifvet faktum.

(D. N. Sv. 1915, s. 132—136.)BERTRAND RUSSELLS SOCIALFILOSOFI.

Två idéer synas behärska det nutida socialpolitiska reformtänkandet, idéen om nationernas förbund och idéen om samhällets demokratisering. Och dessa idéer framträda ej blott var för sig såsom tankar om värdefulla mänskliga livsformer utan demokratien ter sig som det enda säkra medlet för uppnåendet av en varaktig fred inom och genom ett förbund av fria nationer. Så förkunnar prof. Nicolai i sin bok Krigets biologi, att endast och allenast den internationella demokratien är freden, men att freden, om en sådan demokrati förverkligas, icke behöver framtvingas, den är en självklar funktion av demokratiens tillvaro.

Vad man hittills erfarit av demokrati gör emellertid, att man är något skeptisk beträffande dess obetingade och självklara fredlighet. I en bok, som utkom före världskriget, erinrar Robert Michels, den bekante Turinersociologen, om det för problemet: internationalism och demokrati nog så intressanta fenomenet, huru i alla Europas parlament det internationella proletariatets målsmän offentligt och i rörande samstämmighet förklarat sig vilja till sista blodsdroppen försvara fäderneslandet d. v. s. den kapitalistiska staten incl. av deras stater från andra folk erövrade heterogena områden. Och prof. Gilbert Murray påpekar, att de flesta krig under senare tiden framkallat lika mycken krigsgalenskap hos Jingo-mobben som i den mest plutokratiska klubb. Det sista stora världskriget har icke jävat dessa meningar.

Nu kan man visserligen invända, att de historiska formerna och yttringarna av demokrati icke varit sann demokrati och att de därför icke kunna anföras såsom giltiga varningar mot tron på demokratiens fredskärlek och fredsstif-208

tande kraft. Sådant kan ju alltid sägas. Men så fort man söker närmare fixera innebörden i påståendet och pröva halten av de i detsamma ingående begreppen och således ej nöjer sig med att anamma det som en oanalyserad trosdogm, finner man sig inför en hel härva svåra problem. Det är problematiskt icke blott, om och på vad sätt och i vilken grad demokrati kan förverkligas, utan först och främst, vad demokrati egentligen innebär för något. Vare sig demokrati för oss ter sig som ett mer eller mindre oundvikligt ont eller som ett strålande ideal, rymmer termen en växlande och obestämd mångfald föreställningar, omdömen och strävanden. I själva verket bryta sig i detta begrepp de gamla tankarna och problemen om individ och stat, frihet och ordning, nation och världsborgardöme. Därför låter sig icke den demokratiska idéen isoleras och den kan icke till sin betydelse uppfattas, om den icke ses såsom moment eller motiv i ett sammanhang av socialpolitiska tankar.

I en hok1), som blivit mycket olika bedömd, har Bertrand Russell framlagt en ny social och politisk filosofi. Han hoppas, att oädana politiska institutioner skola hildas i Europa, att de göra människorna obenägna för krig. Men han griper icke till demokratien såsom den enkla men underbara trollformel, genom vars användning en ny god och skön värld skall resa sig ur den gamla världens ruiner. Han är tvärtom övertygad om att det fordras en stor och fundamental ombildning av det ekonomiska och sociala livet, en ombildning, som även förutsätter nya och mera välgrundade tankar om individ och samhälle, en ny politisk filosofi, som är bättre i stånd att bestå i en kritisk tid, än den traditionella liberalismen har visat sig kunna.

Russell menar, att man hittills sökt förstå det mänskliga handlandet allt för ensidigt såsom uttryck för medvetna avsikter och begär. Långt mer, långt djupare bestämmes det av spontana drifter och instinkter, av vad Russell kallar impulser. Men impulserna äro blinda och anarkiska, de leda till död likaväl som till liv. Russell menar, att det finnes

x) The principles of social reconstrnction, London 1917.209

två slags impulser och instinkter, de livgivande och de dödsbringande. Därför gäller det att stärka de förra och försvaga de senare. Men huru är detta möjligt? Därtill fordras dock förmåga av val och möjlighet att påverka och leda det instinktiva livet. Att en sådan påverkan är möjlig antar Russell. Det är icke sant, menar han, att den mänskliga naturen är oföränderlig, att instinkterna äro något, som vi blott ha att acceptera. Vår instinktiva karakter är i hög grad formbar. Den kan förändras genom våra övertygelser, genom materiella omständigheter, genom sociala omständigheter och institutioner.

Men å andra sidan förklarar Russell, att det yttersta, som sociala institutioner kunna göra för människan är att göra hennes egen växt fri och stark. Och därmed hänvisas man åter till det individuella livet. Nu antar Russell, att människornas impulser och begär, “såvitt de äro av verklig betydelse för deras liv“, icke äro söndrade från varandra utan framspringa ur en central princip för livets växt, ett instinktivt krav, som leder dem i en viss riktning, liksom träden söka ljuset. Alltför lätt synes emellertid Russell springa förbi den kritiska punkten i den lilla villkorssatsen, “såvitt de äro av verklig betydelse för deras liv“, varmed utan vidare menas positiv betydelse. Det finnes dock för människan själv eller för andra människor skadliga instinkter. Och dessa böra ju undertryckas eller omformas. Men huru skola dessa skadliga instinkter igenkännas och huru skola de kunna underordnas under de goda instinkterna, om det icke finnes mer än två källor för det mänskliga handlandet, nämligen impulsen och begäret och om det icke finnes någon samhällsmakt, i alla händelser icke någon berättigad samhällsmakt, som går ut över den rent negativa uppgiften att undanrödja hinder för den individuella växten? Russell talar om självdisciplin och om undertryckandet av skadliga instinkter i andra människors intresse. Men huru skall man kunna individualpsykologiskt och socialpsykologiskt göra sig reda för sådana fenomen, om man icke känner andra källor för mänskligt handlande? Russell har i själva verket icke heller kunnat det. Han har i ett senare kapitel upptäckt, att det finnes tre källor för mänskligt hand-

lande, nämligen “instinet44, “mind44 och “spirit44. Instinkten, i detta sammanhang namn på såväl impulsen som begäret, tillhör det animala livet. “The mind44 är väsentligen negativ. Den befriar från det enbart animala och är differentieringens princip. “The spirit44 slutligen är makten till positiv förnuftighet och ger åt det mänskliga livet den universalitet och samstämmighet, som krävas för verkligt kulturliv.

Jag skall icke nu uppehålla mig vid dessa psykologiska frågor, till vilka jag återkommer litet längre fram. Här vill jag blott anmärka att olikheten i framställning torde bero icke blott på en växlande och obestämd terminologi utan på en viss osäkerhet och oklarhet i det psykologiska och sociologiska tänkandet. Han rör sig med en del oanalyserade begrepp, för vilkas logiska innebörd han alltså ej gör sig reda. Därför är det svårt nog att få ett fast grepp på vad Russell egentligen åsyftar och huru de principer äro beskaffade, genom vilka världens återuppbyggande skall ske. Delvis beror väl detta på, att Russell trots sin strävan att övervinna den traditionella liberalismens tänkesätt dock är bunden vid vissa till detta tänkesätt hörande förutsättningar, speciellt rörande förhållandet mellan individ och samhälle, enligt vilka individen logiskt och sociologiskt är det primära.

När Russell går till prövning av de sociala institutionernas värde använder han såsom kriterium deras förhållande till och inflytande på de bägge grundarter av mänskliga impulser, som Russell antar finnas, de, som sträva efter besittning, och de, som skapa nytt, de possessiva och de kreativa impulserna. Det sociala liv är bäst, som är uttryck för kreativa impulser, det sämst, som är mest inspirerat av kärlek till besittning. Mera rapsodiskt än systematiskt upptar Russell till undersökning staten, kriget, egendomen, uppfostran, äktenskapet och religionen. De tre förra ha väsentligen sitt upphov i de possessiva impulserna, de tre senare i de kreativa.

Russell ansluter sig till den av Locke grundade liberala statsteoretiska riktningen som betraktar individens inskränkning genom rättssats och genom rättstvång såsom ett undantag, den individuella rörelsefriheten såsom regel. Han ogillar det inflytande på liberalismen, som under de senare åren211

socialismen fått, genom vilket inflytande en starkare benägenhet visat sig att öka statens makt. Russell har mera sympati för syndikalismen, som är fiende både till staten och privategendomen. Hans mening är att visa, huru stor, huru onödig, huru skadlig statens makt i många hänseenden är, och huru enormt den kan minskas utan förlust av vad som är nyttigt i dess utövning.

Men lyssnar man sedan till vad Russell mera i detalj har att säga om staten och dess funktioner, finner man, att den enorma maktminskningen måste bli måttlig nog. Statens väsen är makt, sammanfattningen av medborgarnas kollektiva kraft, och denna makt har först och främst två väsentliga uppgifter, att skydda staten mot anfall utifrån och göra gällande dess intressen gentemot andra stater, samt att upprätthålla den inre ordningen. Funnes icke krig eller fara för krig, så behövde staten icke de maktmedel, som rikta sig utåt. Men säger Russell “varje stat är alltjämt utsatt för risken av främmande invasion. Inga medel ha hittills uppfunnits att minska denna risk utom en ökning av rustningarna/4 Men då försvarsmedlen även kunna användas till anfall, bli de medel, som avse krigsriskens minskning, en orsak till dess ständiga ökning. Det är emellertid under nuvarande omständigheter, menar Russell, förnuftigt nog att staten måste stärka sin makt.

Russell sysselsätter sig även med den roll patriotismen spelar. Patriotismen är en mycket sammansatt känsla. I den ingår primitiva instinkter och högt utvecklade intellektuella övertygelser. Där finnes omedelbar sympati för landsmän och där finnes tro på det egna folkets värde och dess betydelse för mänskligheten. Denna tro kan antaga karakteren av religion, men det är en otillfredsställande religion på grund av dess brist på universalitet. I den finnes alltid en portion nationalstolthet och det är detta element, som sätter gränser för människokärleken och gör patriotismen till en fara för freden. “En värld full av patrioter vore en värld full av strid44, säger Russell.

Men patriotismen och nationalismen motverkas av kosmopolitismen. Det finnes en sorts individualism, som ständigt212

tillväxer, en uppfattning, att varje människa bör vara så fri som möjligt att välja sina ändamål, icke tvingad av geografiska tillfälligheter att verka för mål, som påtvingas henne av samhället. Socialismen, syndikalismen, ja, överhuvud den anti-kapitalistiska rörelsen äro antipatriotiska. Att det dock icke är så helt med det internationella proletariatets antipatriotism har, såsom redan nämnts, Robert Michels velat påvisa och även fått väl bestyrkt av företeelserna under världskriget. Russell själv gör också den anmärkningen, att arbetarnas opposition mot patriotismen kanske är av tillfällig natur, en ren händelse i arbetets kamp att erövra makten. Australien, där arbetets triumf är viss, är full av patriotism och mili-tarism, baserad på beslutet att hindra främmande arbete att taga del i en priviligierad ställnings fördelar.

Huru skadlig än staten är just genom att dess väsentliga mål är makt, så synes dock bibehållandet eller rent av stärkandet av denna makt vara hetingad av de faktiska internationella och sociala förhållandena. Det är kriget och krigsfaran, som framkalla fordran på statens makt och alltjämt måste sträva att stärka densamma. Det, som gör det så svårt att skapa en ständig fred, är att kriget har sin upprinnelse mindre i förståndiga beräkningar om nytta än i irrationella impulser. Och en stor del av de impulser, som nu driva nationerna till krig, äro i sig själva väsentliga för allt starkt och framgångsrikt liv. Utan fantasi och kärlek till äventyr kommer ett samhälle att stagnera och förfalla. Strid hör ju också till allt liv, även det mänskliga. Därför kan en pacifism, som allt för mycket går ut på passivitet, icke nå sitt mål annat än i en döende värld. Skall den bliva segerrik och välgörande, måste den lära sig inse, att samma livsenergi, som alstrar krig och kärlek till krig, även alstrar allt det bästa i världen. Den måste icke så mycket hejda och undertrycka de krafter, som nu leda till krig, utan måste söka finna ett annat utlopp för dem. Ett sådant utlopp, menar Russell, få de i de inre politiska och sociala partistriderna, vilka därför icke såsom en del pacifister och alla militarister anse äro något förkastligt. Tvärtom, de aktiva, progressiva impulserna få därigenom ett relativt oskadligt utlopp. Därför213

bör människornas politiska intresse stärkas och samhällsförhållandena böra så ordnas, att de i största möjliga

utsträckning få tillfälle att deltaga i den inre politiska och sociala tävlingskampen. Alltså skulle pacifisterna, menar Russell, arbeta på att ge människorna mer och mer politisk självkontroll och självstyrelse och särskilt på att införa demokrati i industriens skötsel, såsom syndikalisterna kräva.

Det är emellertid ett par omständigheter, som synas göra demokratiens effekt rätt tvivelaktig med avseende på den internationella freden. Dels äro de hreda massorna icke mer immuna mot krigsgalenskapen än någon annan samhällsgrupp, dels uppvisar allt partiväsen och all empirisk demokrati oligarkiska tendenser och till oligarki ledande utveck-lingsriktning. Robert Michels talar om “das eherne Gesetz der Oligarchie44. Enligt honom är “das Fuhrertum“ en nödvändig företeelse i varje form av samhällsliv. Och Russell själv säger på ett ställe: “Till och med i en demokrati av-göres alla frågor utom några få av ett litet antal ämbetsmän och framstående personer, och även de frågor, som hän-skjutas till folkomröstning avgöras av en dunkel masspsyko-logi, icke av individuellt initiativ/4 Moderna stater lämna ytterst litet rum åt personligt initiativ hos det stora flertalet människor. De få män, som förvärva makt i sådana stater äro män med abnorm ambition och törst efter herravälde, förbundna med skicklighet i smicker och slughet i underhandlingar. Alla de övriga hämmas genom kännedomen om sin egen oförmåga.

Det synes mig att på Russell kan tillämpas, vad Michels sagt om socialisterna, nämligen att deras största fel består däri, att de lägga i dagen jämte en stundom överdriven pessimism vid bedömandet av samtiden en överdrivet rosig optimism i sina framtidsförhoppningar, under det att logiskt sett just pessimismen med avseende på samtiden borde hindra uppkomsten av optimism även med avseende på framtiden, i all synnerhet som en realistisk uppfattning icke kan lämna något tvivel övrigt, att det människomaterial, som nu står till förfogande för socialpolitikern och socialfilosofen är av sådan art, att det inom överskådlig tid, trots all hypotetisk214

föränderlighet, blott kan ge utopister anledning till förhoppning.

Två vägar till allmän fred kunna emellertid tänkas. En sådan kan vinnas genom en övermäktig stats hegemoni. Det stora historiska exemplet därpå är det romerska imperiet. Men upprepade gånger har det, säger Russell, i modern historia varit en möjlighet att skapa en Europeisk enhet genom en stats övervälde, men England har alltid hindrat förverkligandet. Antar man nu, att den utvägen även för framtiden är stängd, finnes det blott ett sätt att göra slut på krig mellan nationerna och det är en världsfederation. Så länge det finnes många suveräna stater med var sin armé och flotta, finnes det ingen säkerhet för krigsutbrott. Därför bör det i världen finnas blott en armé och en flotta. Först då kan man ha förnuftig grund att tro på krigens upphörande.

En sådan internationell ordning innebär, att det upprättas ett nationernas parlament med full makt att ändra fördelningen av territorier staterna emellan. Givetvis hetyder detta ett avstående från den statliga oavhängigheten och suveräniteten. Och mot detta reser sig utan tvivel nationalstoltheten. Men nationalstoltheten är ju just enligt Russell en väsentlig krigsorsak och får väl därför räknas till de negativa, livs-förödande impulserna. På ett ställe i sin bok säger Russell på tal om det då pågående världskriget, att kunde blott engelsmän och tyskar vara i stånd att tänka i termer för individuell välfärd istället för i termer för nationalstolthet, skulle de säkert vilja göra slut på kriget.

Men är det socialpsykologiskt välgrundat och socialetiskt önskvärt och berättigat, att nationalstoltheten ger vika för och ersättes av intresset för den individuella välfärden? Jag tror, att den franske sociologen G. Tarde sett riktigare och djupare på frågan, då han säger: “Det är icke tvivelaktigt, att överallt, där vi se ett starkt samhälle, märka vi i detsamma en stark kollektiv stolthet, och att den dag, då den ultraciviliserade människan bleve helt likgiltig gentemot rykte, ära, anseende och till och med hedern och då hon icke skulle bry sig om annat än guld och njutning, skulle den sociala upplösningen icke vara avlägsen. Men ingenting bevisar oss, att215

det bör vara så. Liksom tron, liksom kärleken är stoltheten något evigt. “

Jag vill visst icke därmed ha sagt, att Russell identifierat intresset för individuell välfärd med begäret efter guld och njutning. Men det viktiga är icke, vad man lägger in i termen välfärd, utan dess motsättning mot nationalstoltheten. Och då tror jag man får säga, att det icke kan vara genom national-stolthetens undertryckande

och ersättande med intresset för den individuella välfärden, som ett världssamhälle kan skapas, utan genom nationalstolthetens vidgning till en stolthet gällande medlemskap i ett världsomfattande kultursamhälle. Idéen om en sådan universell nationalstolthet och universellt samhälls- och kulturmedvetande är ju icke ny. Men stå vi närmare dess realiserande?

Om icke nivån för vår civilisation och för vår skapande tanke skall för beständigt sänkas, måste, det betvivlar icke Russel], förnuftet förr eller senare besegra de blinda impulser som nu driva nationerna till krig. Jag vill här endast i förbigående påpeka, att i detta uttalande gör sig gällande en tro på förnuftets eller den förnuftiga tankens makt över impulserna, som icke riktigt stämmer med Russells psykologiska teorier.

Men han har också annorstädes i boken röjt en viss icke alldeles oberättigad skepsis gentemot möjligheten av en varaktig fred. Det finnes, säger han, hos de flesta människor en medfödd impuls till strid och självhävdelse. Det är denna impuls mer än någon kalkyl om egen fördel, som framkallar krig och förorsakar svårighet att få till stånd en världsstat. Och denna impuls är icke inskränkt till en nation. Den existerar i olika grader hos alla starka nationer i världen. Klart och distinkt har Michels uttalat samma tanke i orden: "blott svaga och ofria folk äro rättvisa och drömma om internationell broderskärlek. De starka folken eller de svaga folk, som bliva starka, äro enligt sin natur dåliga grannar och hårda herrar."

Innan jag lämnar frågan om statens uppgifter vill jag omnämna en rätt egendomlig passus hos Russell. Staten har, säger han, en uppgift, som i det hela är god, nämligen den att ersätta våldet med lagen i relationerna människor emellan.216

Denna uppgift kan helt fyllas blott av en världsstat. Men i själva verket skall världsstaten icke avgöra de tvistiga frågorna genom legala maximer utan så vitt möjligt i samma mening, som de skulle avgöras genom krig. Auktoritetens utövning skall bestå i att göra apellerandet till väldet onödigt, icke i att lämna motsatta avgöranden än dem, som skulle ske genom användning av våld. Russell synes ha haft en känsla av det betänkliga i en sådan uppfattning, då han avvisar en möjlig förebråelse för omoraliskhet. Det är "sheer cant", säger han att tala om en strid mellan makt och rätt och på samma gång hoppas på rättens seger. Vad som dunkelt åsyftas i den frasen är, att den starkare sidan blott blir starkare genom människors känsla för rätten. Och så tillägger han, att vad som fordras av en lagstiftande makt icke är, att den skall avgöra enligt personlig uppfattning av det rätta, utan att den skall avgöra på ett sätt, som kännes göra appell till våldet onödigt.

Jag får erkänna, att jag icke kan finna annan mening i dessa ord, om de ha någon bestämd mening alls, än att makt alltid är rätt, den blir blott oemotståndligt ökad genom att staten eller en överordnad auktoritet påtrycker den rättens stämpel.

Ett nytt och bättre samhälle kunna vi emellertid ej hoppas på, om icke radikala ändringar genomföras i vårt ekonomiska liv. Ett ekonomiskt systems värde kan, anser Russell, mätas genom att se till, huruvida och i vad mån det säkerställer 1) maximum av produktion, eller 2) rättvisa i distribution, eller 3) dräglig existens för producenterna, eller 4) den största möjliga frihet och stimulus för livskraft och framsteg. Vårt nuvarande system syftar blott till den första uppgiften. Socialismen vill tillgodose den 2:dra och 3:dje. Men Russell tror, att den fjärde är den viktigaste av alla. Vårt nuvarande system har icke plats för densamma och det ortodoxt socialistiska systemet lika litet. Rland de särskilda åtgärder, som Russell rekommenderar, är upphävandet av privategendomen av jord och arvsrätten. Det kan finnas skäl för att ge en man, som utför ett mer än vanligt värdefullt arbete, större inkomster än genomsnittsmedborgaren, men det finnes intet217

förnuft i att låta detta privilegium gå över till hans barn och barnbarn o. s. v. Följden blir en lat och ovanligt rik klass, som är inflytelserik genom sina pangar och oppositionell mot reformer av fruktan, att de skola riktas mot dem själva. Arbetarerörelsen är moraliskt oemotståndlig. All levande tanke är på dess sida. Men majoriteten av den bildade klassen är dock dess motståndare. Sättet att hindra en farlig motsättning mellan arbete och tankeliv är emellertid icke att motarbeta arbetarerörelsen utan att i praktiken visa, att tanken är nyttig för arbetet, att utan tanke dess positiva mål icke kunna nås, och att det finnes män i tankens värld, som äro villiga att offra sin energi för att hjälpa arbetet i dess kamp.

En av de viktigaste uppgifterna är att införa ett sådant ekonomiskt system, att det icke hämmar människornas instinktiva växt, deras livskraft och initiativ. Medlet eller åtminstone ett medel härför är, att alla stora företag bli styrda demokratiskt. Russell förvånar sig över, att hittills så litet gjorts för införandet av den industriella demokratien, under det att den politiska varit föremål för sådant intresse. Men han har stora förhoppningar, att två nutida rörelser, kooperationen och syndikalismen, skola segrande bana väg för denna nya demokrati. Den största bristen i vårt nuvarande ekonomiska system skulle därmed botas, nämligen skilsmässan mellan konsumentens, producentens och kapitalistens intressen.

Till de verkligt positiva och kreativa politiska institutionerna hör uppfostran. I sina tankar om uppfostran visar sig Russell såsom en i det hela måttfull anhängare av de moderna reformpedagogiska principerna. Aktning för barnens egenvärde och rätt till självständig utveckling, detta Rousseaus grundkrav, finner man ock hos Russell. Även om auktoritet i uppfostran är oundgänglig, så måste dock den, som vill uppfostra väl, vara fylld av aktning för barnets individualitet. Det gäller icke i uppfostran att forma efter främmande mönster utan att ge impulser till utveckling, att väcka slumrande anlag och skaffa frihet för den spontana växten. Självverksamheten är det väsentliga. Disciplin är visserligen nödvändig, men den bästa disciplinen är den, som kommer inifrån, som består i förmågan att fasthålla ett avlägset mål under218

övervinnande av hinder och lidanden. Men man bidrager icke till utvecklingen av en sådan förmåga genom många förbud och icke genom att injaga fruktan. Allt, som gjort människorna stora, har alltid sprungit fram ur den positiva strävan efter något gott, icke genom avhållsamhet från vad som ansetts vara dåligt. De produktiva, de kreativa krafterna skola utvecklas. Men de utvecklas icke utan genom arbete och ansträngning. Man får därför ej såsom många reformpedagoger allt för mycket sky att kräva verkliga ansträngningar och mödor.

Till förutsättningarna för en samhällets nydaning, sådan som Russell tänkt sig den, hör en grundlig reform av äktenskapet och alla de sociala förhållanden, som avse släktets bestånd och sunda utveckling. Russells kritik riktar sig väsentligen mot de engelska äktenskapslagarna och överhuvud den engelska uppfattningen av de sexuella frågorna. Jag skall emellertid i körthet blott beröra det rent principiella. Överallt i de moderna kulturstaterna förefinnes samma fara för släktets urartning genom en fortgående sterilisering av de biologiskt och socialt bästa samhällsgrupperna. Skall denna sterilisering kunna hejdas måste enligt Russell framför allt de ekonomiska motiven för uppskjutandet av eller avståendet från äktenskap samt för inskränkningen av barnantalet borttagas. Detta kan endast ske genom att samhället självt bär kostnaden för barnens vård och uppfostran.

Frågan om äktenskapet är ej blott en fråga om släktet, dess bestånd och sunda förkovran. Det är en fråga om mannens och kvinnans ställning i samhället och deras personliga liv. Här mötas i bitter kamp motsatta intressen. Här, menar Russell, finnes det ingen lätt och billig lösning. Men friheten är här som eljest den politiska visdomens rot. Även om samhället måste i sitt intresse hålla på viss ordning och en viss fasthet, måste i övrigt till de individuella människornas samvete och religion överlämnas avgörandet av vad som är önskvärt. Men det är just till religionen, som Russell särskilt hänvisar. Jag betvivlar, säger han, att det finnes något annat radikalt botemedel än någon form av religion, så fast och allvarligt trodd, att den beherrskar även det in-219

stinktiva livet, ty individen är icke sitt eget mål. Utom individen finnes samhället, människosläktets framtid, det oändliga universum, där alla våra förhoppningar och all vår fruktan försvinna som en droppe i havet.

Russell har många vackra ord att säga om religionen, den nya religion, som han tänker sig skall kunna få makt över moderna, frisinnade människors tankar och känslor. Det religiösa liv vi måste söka skall visa sig icke blott vid tillfälliga högtider, och det får icke vara uttryck för vidskeplighet, ledsnad eller asketism. Det skall inspireras av en syn om ett kommande mänskligt liv och skall vara lyckligt genom skaparglädje och genom att leva i en stor fri värld av initiativ och hopp.

Men varken psykologiskt eller sociologiskt synes mig Russell ha sett vidare djupt och klart. Religionen är, säger han, ett ord med många meningar och en lång historia. Säkerligen är det så. Men vi vilja gärna ha klarhet och ordning i den växlande mångfalden och en inblick i den långa historiens sociologiska innebörd. Av Russell få vi,

tror jag, allt för liten hjälp i vår strävan.

När Russell skall så att säga söka religionens psykologiska ort gör han en ny indelning av det mänskliga själslivets krafter. De ha, säger han, tre källor, vilka ehuru i verkligheten icke skarpt skilda från varandra dock kunna så isär-hållas, att de förtjäna skillda namn. De tre källorna äro instinkten, förståndet och anden och av dessa tre är det andens liv, som ger upphov till religionen.

Instinktlivet innefattar allt, vad människan har gemensamt med de lägre djuren, och är en källa till livskraft samt förbinder individen med rasen. Men det höjer oss aldrig över naturen och ger oss icke medel att beherrska naturens krafter, varken hos oss själva eller i vår omgivning. Genom instinktlivet äro vi i slaveri hos samma blinda och tanklösa impuls, som framdriver trädens växt.

Förståndet eller tanken befriar oss ur detta slaveri. Men tanken är blott kritisk. Den frigör och differentierar. Den är i sig tom och negativ. Därför måste den söka fyllnad och anslutning till andra livsyttringar. Skall människan höja220

sig över djuren, måste dock först differentiation och opposition gentemot det instinktiva livet ske genom tanken. Men denna fientlighet mot det instinktiva får icke vara oförsonlig. Det, som fordras är, att både tanke och instinkt skola lära sig av anden. Något opersonligt och universellt kräves över det, som springer fram ur principerna för den individuella växten. Det är detta, som andens liv skänker. Anden är opersonlig känsla för det universella, det allmänt förbindande, det vördnadsvärda och heliga. Anden är därför religionens källa.

Det är just icke några i psykologiens och filosofiens historia okända tankar Russell härmed ger oss, tankar, som visst alltjämt ha värde. Men de synas mig allt för eklektiskt upptagna, allt för obestämt och växlande formulerade, ja, allt för dilettantmässigt behandlade. Särskilt otillfredsställande synes mig emellertid Russells utredningar angående religionen ur socialpsykologisk och rent sociologisk synpunkt. Religionen kan icke förstås, om man icke betraktar den såsom en samhällsfunktion. Och samhället icke heller, om man icke lyckas se religionen såsom den centrala, den mest ursprungliga av alla samhällsbildande makter. Russell synes mig icke ha tillgodogjort sig den moderna sociologiens forskningar och han synes icke känna eller åtminstone icke begagna sig av t. ex. Tärdes, Durkheims eller Chatterton-Hills undersökningar. Visst klingar med i åtskilliga av hans tankemotiv sociologiska toner. Men det sociala kommer icke till sin rätt, det når aldrig självständig utveckling och man får därför icke riktig blick för dess vetenskapliga betydelse.

(1919)PEDAGOGIKRELIGION OCH SKOLA.

Är det något, som kan skänka en optimistisk syn på nutiden, så är det den intensiva kampen om stora lifsvärden. Där strid finnes, där finnes lif, men endast om striden gäller omfattande och allmängiltiga värden, finnes kulturlif. En sådan strid innebär icke blott motsättning och skilsmässa, utan äfven sammanhållning och organisation. Det är en sådan strid, som är kultursamhällets drifkraft och förutsättning för dess utveckling. Det är således icke med oro och motvilja vi höra betrakta den alltjämt växande kampen på det religiösa området. Otvifvelaktigt upplefva vi ett stigande religiöst intresse äfven i oppositionen mot kristendomen. Men motsatserna äro stora. På samma gång ett varmt fromhets-lif finner egendomliga uttrycksformer såväl individuellt som socialt, praktiskt kyrkliga reformrörelser växa upp och äfven den vetenskapliga forskningen söker att ifrigare och framgångsrikare än någonsin ge uttryck åt det religiösa lifvet och att förklara dess företeelser, finnes det breda folklager, som alldeles synas sakna sinne för religiösa värden. Allt hvad till religionen hör betraktas och behandlas som utslag af mörk vidskepelse eller som skapelser af en gycklande fantasi. En upplyst nutidsmänniska är eller åtminstone bör vara fullständigt fri från dessa äldre och okunnigare tiders skadliga villfarelser. Ingenting är vanligare än att ganska plumpa anfall på kristendomen mottas med förtjust bifall, ehuru plumpheten oftast går hand i hand med total oförmåga att fatta föremålet för anfallet. Med naiv själfsäkerhet föres så ateismen eller en irreligiös naturalism till torgs som vetenskapens säkra resultat.

Att något sådant är möjligt med den myckna religions-224

undervisningen från småbarnsskolan ända upp i gymnasiet, för att icke nämna den stundom årslånga

konfirmationsundervisningen, det är ett uppenbart bevis på, att denna undervisning är otillfredsställande. Den når icke ens det rent yttre målet att bibringa en giltig kunskap, så mycket mindre det inre och viktigare att utveckla religiositeten. Grunden till detta betänkliga förhållande ligger ej blott i en pedagogik, som ingenting lärt af psykologien, utan ytterst i en oförsonlig konflikt mellan själfva den kyrkliga religionen och det moderna lifvet. Vi ha att göra icke väsentligen med en strid i skolan utan om skolan. Det är en kamp mellan medeltid och nutid, mellan auktoritetstro och fri forskning, mellan en heteronom och statutarisk åthäfskultur och en autonom och personlig viljekultur. Den senare har sedan renässansens och reformationens dagar förändrat hela vår uppfattning af verkligheten och lifvet, fört oss omotståndligt in i en ny värld. Detta vill icke kyrkan se. Äfven på svenska förhållanden passa de ord, med hvilka professor W. Rein skildrat situationen i Tyskland: “Maktinnehafvarne i stat och kyrka vilja icke se — eller om de se det, dra de sig för att hjälpa — att religionsundervisningen i våra skolor intager en fullständigt isolerad ställning. Den bildar en värld för sig men en värld utan lif och därför utan inflytande. Därjämte läras naturvetenskaper och bedrifvas historie- och litteraturstudier. En gammal öfverlefvad och en ny uppåtsträfvande värld lägger man i ungdomens hufvuden bredvid hvarandra. Tror man då, att detta kan ske utan kollision? Kan man anta, att det, som hos de vuxna leder till de häftigaste skakningar, skall i de ungdomliga själarna af sig själf utjämna sig utan hvarje storm? Den, som tror det, befinner sig i en ödesdiger villfarelse. Samma process som har utspelats i de vuxnes värld, då dogmat måste vika och träda tillbaka för växande kunskaper om både enskildheter och det hela uti natur och historia, upprepas om också inom blygsamma gränser men dock ofta rätt tumultuariskt i ungdomens själar. Fulla af tro vända de sig mot den nyuppdykande världsbilden som den mer tilldragande och lefvande, och utan tro fly de från de kyrkliga dogmerna såsom gångna tiders döda225

inventarier. Och trots allt detta har den religiösa tron ännu ej dött. — Människan måste ha mycken religion, säga vi med Jean Paul, då den vanliga teologiska undervisningen hittills icke förmått helt och hållet utrota den.“

Och under tiden upplefva vi, huru hvarje reformförsök såsom t. ex. i realskolan väcker en storm af förbittring hos det gamlas vänner, huru petitionslistor samla tusentals namn, när det gäller att reaktionärt förhindra det religiösa lifvets och religionsundervisningens skydd mot förföljelse och sam-vetstvång. Renlärighetszeloter vilja ha staten att upplifva döda lagparagrafer om straff för irrlärighet och kätteri.

Vi lefva ännu blott i början af den process, genom hvilken väl slutligen de religiöst befriande tankarna i reformationen skola i förbund med den moderna forskningens och sedlighetens anda öfvervinna medeltiden och papismen. De protestantiska kyrkorna beteckna i själfva verket en föryngrad och förstärkt medeltid. Så är Luthers kyrka blott en modifierad påfvekyrka. Den är en brytning med påfven visserligen men ingalunda med den katolska andan. Protestantismen har själf skarpt och träffande formulerat sin ställning i de orden: Breviter, quod illis est Papa, nobis est scriptura. Här är uppställd en supranatural auktoritet, hvilken har sitt tjänstvilliga verktyg i en supranatural institution, kyrkan. Denna kyrka är prästkyrkan, en yttre förvaltningsorganisation, utrustad med makt och myndighet att verka för den rätta tron ej blott med öfvertygelsens milda medel utan äfven med tvång. Luther kände äfven ett annat, ett ideellt kyrko-begrepp, hvilket dock icke ens hos honom själf kunde fast-hållas i sin renhet och i sina konsekvenser utvecklas. “Aus dem allem folgt, dass die erste Christenheit, die allein ist die wahrhaftige Kirch, mag und kann kein Häupt auf Erden haben und sie von Niemand auf Erden, noch Bischof noch Pabst, regiert mag werden; sondern allein Christus im Himmel ist hie das Häupt, und regieret allein.“ Så kan han också utropa: “Lass fahren Sakrament, Altar, Pfaff und Kirche; denn das göttlich Wort... ist mehr denn alle Dinge, welches die Seele nicht mag entbehren, so wird dich der rechte Bischof Christus selber speissen mit demselben Sakrament/4 Luther

vill icke tåla något tvång till nya trosartiklar, ingen skall tvingas till tron. Och dock blef utvecklingen redan hos honom och än mer i hans kyrka en annan. Tron kan icke vara fri, när den får sitt innehåll auktoritativt gifvet. Centraldogmen om bibelns absoluta auktoritet drifver med nödvändighet fram fordran på en kyrkoanstalt, som handhar denna auktoritet. Och denna nya kyrka öfvertar den gamlas anspråk att skapa en universell religiös

kultur, hvars grundlagar äro uppenbarade i den ofelbara Skriften. Först den protestantiska kyrkan har i strängaste mening lärt bibelns inspiration. Principen om frihet för den rätta tron och tvång för otron följer som en självklar sak ur medvetandet att vara i besittning af absoluta gudomliga sanningar. Extra ecclesiam nulla salus är en grundsats ej blott inom den katolska kyrkan. Luther måste för sin andliga kyrka fordra samma exclusivitet och att lutherdomen bekläder “die leibliche Kirche“ med det attributet, det framgår otvifvelaktigt af kättardomar och nutidens renlärighetspredikningar. I anspråket att skapa en universell religiöst-kyrklig kultur, i utbildningen af en auktoritativ an-staltskyrka och i läran om bibelns absoluta förbindlighet med däraf följande världs- och lifsåskådning har protestantismen fortplantat medeltiden ända in i våra dagar.

Det viktigaste organet för realiserandet af sin uppgift finner kyrkan i skolan. Genom den bibringas de uppväxande släktena den åskådning och de praktiska sträfvanden, som kyrkan önskar. Den kyrkliga världsåskådningen är biblisk och under medeltiden utbildad till systematisk fulländning. Det är ingen väsentlig skillnad mellan den katolska och den protestantiska kyrkan i detta fall. Världsuppfattningen bestämmes icke af teoretiska sanningsbehof utan af religiöst-metafysiska läro-behof. Kyrkan sitter inne med en uppenbarad absolut sanning om den gudomliga frälsningens mål och vägar. Denna sanning måste meddelas och därför måste kyrkan segt fasthålla vid den världsbild, som förutsättes för människans frälsnings-historia. Därför vill icke kyrkan oförbehållsamt utlämna verkligheten till vetenskapens forskningsarbete, därför söker kyrkan alltjämt bryta den personligt sedliga viljans styrka genom att böja den under Guds. Myterna om världskapelsen och227

syndafallet stå hindrande i vägen för det religiösa lifvets fullständiga emancipation från medeltiden.

Måhända skulle ingen protestantisk präst finna följande sätt att lösa konflikten mellan hibel och naturvetenskap värdt det stora anseende, som det säges äga bland katoliker. Genom att fatta de sex skapelsedagarna såsom en ursprunglig vision, som Adam hade af sex under extas åskådade skapelsetablåer, menar man sig lyckligt ha bragt det därhän, att naturforskare och teologer numera vandra skilda vägar. I själfva verket är det principiellt alldeles betydelselöst, om man nöjer sig med detta sinnrika sätt att komma tillrätta med naturvetenskapen eller om man såsom Oscar Bensow bemödar sig att kombinera skapelse och utveckling. En sådan kombination är just upphäfvandet af den vetenskapliga konsekvensen och därmed ett brott mot all sund logik. Det är just användandet af sådana kombinationer, där myter godtyckligt — ur logikens synpunkt — inpassas i verkliga eller påstådda luckor i den vetenskapliga förklaringen, som mer än allt annat bevisar den kyrkliga åskådningens oförenlighet med ett modernt betraktelsesätt. Belysande är just Bensows framställning i “den kristna tros- och sedeläranw. Världens skapelse skedde under skilda dagar d. v. s. världsepoker. Hvarje sådan dag tager sin begynnelse genom ett gudomligt “varde44, men medan denna dag framskrider till sin afton, utvecklas de möjligheter, hvilka genom Guds skaparord nedlagts i världen, och denna utveckling är en nödvändig förutsättning för att en ny dags skapelse skall kunna inträda. Så t. ex. förutsätter djurvärldens skapelse, att jorden betäckts med växtlighet, men därigenom att detta skett uppkomma dock icke djuren af sig själfva eller ur växtligheten, utan härtill kräfves ett nytt gudomligt “varde44. Förbiseendet af detta är grundfelet i den falska s. k. “naturalistiska utvecklingsläran44. — Nej, “förbiseendet44 häraf är just själfva grundvillkoret för all naturvetenskap. Och det är oförmågan att se detta, som fortfarande ställer den kyrkliga teologien på medeltidens ståndpunkt, på samma ståndpunkt, där man ansåg sig böra fördöma Kopernikus och Galilei liksom nu Darwin.

För all naturvetenskap liksom för all vetenskap öfverhufvud228

förutsattes en verklighet, där allt innehåll sammanhänger såsom orsak och verkan. Det är därför ett upphäfvande af all vetenskaplig logik att såsom förklaringsgrunder införa transscen-denta, gudomliga krafter i verkligheten. Att begripa människan är att fatta henne i sammanhang med andra verkligheter, och för detta förutsättas allmängiltiga lagar. Naturen är intet annat än den lagbestämda tillvaron. Det är således en naivitet att tala om den öfverspänning i tidens andelif, som heter naturalism, och säga att denna, “sådan den möter oss i den bekanta darwinistiska utvecklingsläran drager människan oförbehållsamt med kropp och själ in i en lång utvecklingskedja; naturalismen betraktar ej blott människans kropp, utan äfven hennes andliga egendom såsom resultat af en långsamt från djuret uppåtstigande utveckling. Så blir för denna åskådning allt hos människan något

naturartadt.“ Detta står att läsa i en liten broschyr “Kyrkan och teologien “ af Carl Dymling, som därmed vill bevisa, huru långt den “öfverspända“ naturalismen kan gå. Här erfar man helt visst den ståndpunkt, på hvilken vår kyrka anser man bör ställa sig för att kunna räkna på hennes gillande. Också har biskop Danell förklarat sig kunna i allt väsentligt instämma med författaren. I intet väsentligt skiljer sig denna ståndpunkt från den katolska kyrkans. Den enda skillnaden är, att den senare öppet vidgår sin bundenhet vid medeltidens skolastik. En katolsk teolog Joseph Pohle gläder sig öfver, att genom påfven Leo XIII:s bulla Aeterni Patris det katolska tänkandet fått säker ledning och stadga. Den helige Thomas är dess pålitlige läromästare. Den protestantiska teologien har ju icke kunnat få någon sådan obligatorisk skolgång sig föreskrifven. Men det är ej häller af nöden. Den skolastiska läxan är så väl innött, att den ej kunnat glömmas. Den har gått så i blodet hos det kyrkliga tänkandet, det må vara katolskt eller protestantiskt, att det icke kan fatta, hvarigenom vetenskaplig forskning har sin betydelse och sitt värde. Naivt förutsätter det alltjämt, att man kan komma till rätta med den vetenskapliga forskningen genom att acceptera vissa af dess “läror“ men förkasta andra, hvilka man ej kan med bästa vilja i världen få att rimma med sin en gång för alla229

färdiga världsbild. Joseph Pohle omnämner med gillande, att en tysk jesuit P. Wasmann “har förmått göra utvecklingsläran högst sannolik med afseende på vissa mvrparasiter och öppnat forskningen nya vägar“, men han vet ju så väl, att teologerna såväl som alla insiktsfulla(!) naturforskare nu som förr vägra att göra några koncessioner, när det gäller utvecklingslärans tillämpning på människan med hänsyn till hennes andligt sedliga sida, emedan just klyftan mellan människa och djur icke låter sig utfyllas genom något som hälst förmedlande öfvergångsled.

Känner man ej igen Bensow och Dymling i detta? För teologien är konsekvent empirisk forskning inom naturvetenskap eller historia en “öfverspändhet“. Den blir naturalism och historicism. Hr Carl Dymling menar, att utvecklingsläran genom att göra allt hos människan till något natur-artad t äfven medför den konsekvensen, att det endast finnes “på sin höjd en gratfåtskillnad mellan det goda och det onda“. Ja, den naturalistiska grundåskådningen tolkar så descendens-teorien. Men man måste först stå på naturalistisk ståndpunkt för att dra den konsekvensen. Hade den positiva teologien lärt mer af Immanuel Kant än af Thomas ab Aquino, hade den ej sammanblandat naturvetenskap med naturalism. Den hade då icke trott, att religiöst-moraliska värden äro vare sig naturliga eller öfvernaturliga verkligheter. Den hade vetat, att dessa värdens giltighet ingenting har att göra med deras utveckling i erfarenhetens värld. Den kritiska tanken och endast den gör hela verkligheten fri för vetenskaplig forskning. Den hindrar också, att man binder de religiösa värdena vid vissa läror och traditioner, hindrar, att man förvandlar bibliska berättelser till “frälsningsfakta“. Dymling skrifver: “Jesu underfulla jordelif — alltifrån jungfrufödelsen ända till och med den lekamliga uppståndelsen och himmelsfärden — bildar en oafbruten kedja af verkliga fakta, hvilka ingen verklighetstrogen nutidsmänniska förmår bestrida.“ Han tycks icke ha en aning om, att allt detta är berättelser, döda människors till oss komna framställningar af och tankar om sina och andras erfarenheter och upplefvelser, men “es gehören individuell bestimmte Verhältnisse, es gehört vor allem230

ein grundlicher Schutz gegen wissenschaftliche Schulung dazu, um das, was uberlieferte Erzählungen behaupten, von vorn herein fur absolut sicher halten zu können44. Ja, det fordras verkligen en vetenskaplig oskuld för att kunna göra detta och att så fatta tanken på det öfverhistoriska, att den skulle innebära en rättsgrund till tron på under. Den tron är vidskepelse, antingen det gäller forntid eller nutid, och dess utläggning är mytologi och kan icke höra till religionen. Herr Dymling vill emellertid såsom historicism stämpla, hvad som är betingelse för all historisk vetenskap. “För historien är allt, som är lagbundet i naturens och människans lif helt enkelt förutsättning44, säger en af nutidens mest framstående historiker, “därför kan ingen berättelse, som strider mot dessa förutsättningar (t. ex. naturlagarne) någonsin vara historisk, d. v. s. aldrig vara det riktiga återgifvande af en reell företeelse, vore den än i yttre hänseende aldrig så väl bestyrkt“.

Obekymrad om kyrkans ogillande och misstro går vetenskapen sin bana framåt och låter sig icke afstängas från något enda område af verkligheten. Och om än den rättrogna religionsundervisningen innebär oförnekliga faror för lärjungarnas intelligens, har man dock grundad förhoppning, att den allt bättre profanundervisningen skall

framgångsrikt minska risken och bota skadorna. Att göra sinnena alldeles omottagliga för vidskepelse är ett ideal, som ju endast så småningom och i en oändligt aflägsen framtid låter sig förverkligas. Men allt teoretiskt lif har ett ändamål att nå, en plikt att fylla och är därför liksom allt annat kulturlif ett etiskt lif, som därför endast är möjligt under förutsättning af hän-gifvenhet för sin uppgift, genom den dygd, som heter sannfärdighet. Den kyrkliga religionsundervisningens största och mest ödesdigra fara är icke, att den inlär föråldrade teorier. Dessa glömmas och ersättas af andra. Men den fördärfvar det intellektuella samvetet och därmed karaktären öfver hufvud taget genom att såsom absoluta sanningar utgifva andra människors tankar. Därmed söfves samvetet och man lockas att svika sannfärdighetens plikt. Att fordra erkännandet af sådana tankar såsom sanna, hvilka icke pröfvas, eller som, om de pröfvas, stå i uppenbar strid mot klara tankar, det är, om231

något, en synd mot den helige ande. Och nu fordras ej blott detta, utan tron på andras tankar göres till religion. Så får samvetstvånget helgd och absolut bekräftelse och utrotar all verklig religiositet. Prof. W. Herrmann kan också öppet förklara, att de evangeliska kyrkornas läror icke förtjäna något förtroende, så länge de icke kunna genom gärningar befria sig från misstanken att vara fångade i en mot sedligheten och reformationens grundsatser stridande uppfattning af tron. Men han menar, att det är det förskräckliga i det nuvarande läget, att det evangeliska folket genom kyrkoledningens misstag hotar att hemfalla åt en religion, som sedligen ruinerar en människa. Och det gör den religion, som fordrar blind underkastelse för andras tankar och hlind lydnad för andras vilja. “Om vi vilja göra några som hälst tankar af andra, må de nu ha gifvits oss såsom yttranden af en apostel eller Jesus själf, till grund för våra religiösa öfvertygelser, så afstå vi från egen och sann religion.“ Och lika sant är, att sedligheten är förgiftad i sina rötter, så snart den tanken, att det sedliga budet är Guds hud, göres till grund för den sedliga öfvertygelsen.

Men har icke i själfva verket den moderna vetenskapen och den moderna självständigt personliga lifsåskådningen gjort det omöjligt för nutidsmänniskan att ha religion? Finnes det någon möjlighet att fullt sanningsenligt bejaka den självstän-diga forskningens obetingade rätt och böja sig för dess resultat, på samma gång man tror på religionens föremål?

Under en förutsättning är utan tvifvel all religion en chimär, under en förutsättning är det omöjligt att vara på samma gång modern människa och religiös utan att vara osannfärdig. Den förutsättningen är fasthållandet vid den grekiska filosofiens af teologien fortplantade uppfattning af sanningen. Enligt denna är den sanna kunskapens innehåll det sant varande. I begreppen först kommer man fram till den sanna verkligheten. Begreppen äro verklighetens kopior. Under denna förutsättning bygges upp en naturvetenskaplig världsåskådning, en metafysik, som måste upphäfva all religion. Verkligheten är naturen. Och denna verklighet fattar den fulländade vetenskapen såsom en oändlig kvalitetslös mångfald232

i evig rörelse under allmänna lagar. I denna värld finnes intet religiöst lif, ty där kan icke finnas något självständigt lifsinnehåll, allt lif är nödvändig modifikation af den kvali-tetslösa mångfalden enligt mekaniska lagar. Men allt detta är ej naturvetenskap utan okritisk filosofi. Detta är naturalism och har sin grund i den fördomen, att kunskapsmedlen, begreppen äro en bättre verklighet, gentemot hvilken den omedelbara verkligheten, lifvets fulla verklighet är sken eller på sin höjd företeelse. Från den fördomen gäller det att radikalt befria sig. Den innebär vidskepelse, den likaväl som all annan dogmatisk mytologi. De medel och verktyg människan smidt och alltjämt smider sig för lifvets behof förvandlas till band och bojor. Det, som endast och allenast har sitt värde genom att tjäna lifvet, genom att göra den oändliga och oöfverskådliga verkligheten fattbar för intelligensen och bildbar för viljan, uppreser sig till lifvets herre. Men därmed förtvina lifvets krafter och det hela blir meningslöst.

Men begreppen skola icke fattas såsom verkligheter utan såsom handlingar, genom hvilka människan ombildar verkligheten för sina lifsbehof och ändamål. Naturvetenskapen kan därför, om den förstår sig själf, hvarken jaka eller neka de personliga lifsvärden, som religionen innehåller. Naturvetenskapen är intet annat än den mänskliga intelligensens sträfvan att öfvervinna verklighetens oöfverskådliga mångfald genom en begreppsbildning, hvilken med bortseende från alla värden sammanfattar det lika och gemensamma i företeelserna. Därmed

förutsätter den med nödvändighet såväl den verklighet, som skall förklaras, som giltigheten af de normer, enligt hvilka förklaringen sker. Den naturvetenskapliga logiken har i och med detta tillgodogjort sig den kritiska filosofiens idéer och därmed grundligt frigjort sig från den realistiska fördomen. Därmed är också fältet öppet för såväl andra vetenskaper med andra intressen som för erkännandet af den religiösa uppfattningen.

Historien å sin sida kan synas upphäfva ej blott de religiösa värdena utan äfven alla andra värden genom att relativera allting. Historien betraktar tillvaron som en process,233

där hvarje moment har sin betydelse blott i relation till alla andra moment. Men historien är lika litet som naturvetenskapen en reflex af verkligheten. Ur den evigt växlande verklighetens mångfald upptager och utväljer historien med hänsyn till allmängiltiga värden sitt innehåll. Det är så långt ifrån, att historien förflyktigar alla värden, att den såsom vetenskap vore omöjlig utan förutsättning af sådana. Allt innehåll i verkligheten är relativt i dubbel mening. Det står i förhållande till andra innehåll och det står i förhållande till normer och värden. Den verklighet en kulturmänniska upplefver är icke en blott åskådad växlande mångfald utan den är ett omfattande helt, i hvilket en oöfverskådlig mångfald, fattbar blott i allmänföreställningar, framträder såsom bakgrund för individuella och karakteristiska gestaltningar. Därför är den upplefda verkligheten mer än det gifna, mer än verklighet, den är äfven erkännandet af en uppgift, ett böra. Lifvet är väsentligen icke kontemplation utan aktivitet. “Im Anfang war die Tat.u Lifvet såsom handling erkänner, “ sätter “ den objektiva verkligheten. De empiriska vetenskaperna äro människans försök att underlägga sig, att behärska verkligheten. Deras begrepp äro antropomorfismer, som endast under förutsättning af för det mänskliga lifvet giltiga ändamål ha mening och betydelse. Men de innebära just därigenom erkännandet af plikter, verklighetens relation till en annan värld, en värld af värden.

På samma gång alltså de empiriska vetenskaperna fordra, att alla läror om verkligheten, alla teorier, alla “konstaterade“ fakta skola pröfvas af vetenskapen enligt giltiga metoder, ha de själfva just genom sitt anspråk och sin logiska struktur hänvisat på ett lifsområde, som ej ingår i någon empirisk vetenskap: de individuellt upplefda värdena. De ingå icke häller i någon annan vetenskap i denna sin individuella form utan utgöra en absolut förutsättning. Här har man kommit fram till trons område och därmed till religionen, icke såsom en med vetenskapen konkurrerande lära utan såsom praktisk tilltro till de värdens makt, som ger allt lif dess mening. Denna tro kan icke utan att nedsjunka till antropomorfism och vidskepelse bindas vid någon vedertagen världsbild. Därmed234

skulle religionen råka i konflikt med vetenskapen och bli undanträngd till en “blott afkrok af lifvet, till hvilken den af tillvarons nöd och förvirring skrämda individen må söka en tillflykt, men af hvilken intet höjande af hela andelifvet och kulturen låter sig ernås“ (Eucken). Religionen är intet annat än upplefvandet af transscendenta värden såsom en enhetlig och helig makt. Den är det individuella lifvets sanning. Häri ligger ock, att religion kan och skall sökas och finnas i historien. Men W. Herrmann inskärper med rätta, att detta aldrig kan betyda, såsom det jämmerligt missförstås, att religionen ligger i gångna tiders dokument. Den ligger framför allt i den historia vi nu själfva upplefva och gestalta. Och i ingen historia kan man finna religion, om man icke kan upplefva religion.

“Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln,

Was ihr den Geist der Zeiten heisst,

Das ist im Grund der Herren eigner Geist In dem die Zeiten sich bespiegeln.“

Historiens ljus är ett reflekteradt ljus. Objektiviteten beror icke på frihet från all personlighet utan på renheten och allmängiltigheten af de personligt uppfattade värden, till hvilka man hänför verkligheten för att öfverhufvud få en historia. Men den religiösa personligheten växer liksom all annan personlighet fram ur samlifvet med andra individer i kamp för gemensamma ändamål. Kulturlifvet är det sociala lifvet och detta får sin mening genom sammanslutningen af de mänskliga krafterna vid realiserandet af kulturidealen, sanning, skönhet och godhet. Därför är religionen ingalunda en privatsak, hvilket skulle göra den till en bisak. Den är tvärtom i eminent

mening en samhällssak. Men den har sin rot och sitt väsen i personlighetens praktiska tro och springer fram ur erfarenheten af konflikten, spänningen mellan tillvarons oöfvervinneliga irrationalitet, viljans tvång och vanmakt och de obetingade uppgifter människan i sitt samvete känner sig äga. I religionen upplefver människan normal-
235

medvetandet såsom en transscendent makt, som ensam skänker lifvet mening oberoende af världens motstånd och tröghet, tillfällighet och ondska. Den är öfverspändhet, det inre lifvet såsom ett öfvergripande, allbestämmande andelif.

Icke som en abstraktion utan såsom historisk realitet har denna religion uppenbarats hos Jesus, som i sin fromhet upptagit och till ren moralisk innerlighet förvandlat judendomens intensiva gudstro. Kristen uppfostran och undervisning kan icke betyda annat än tomma fraser, om den icke väsentligen kan meddela erfarenhet af personlig religiositet i ofvan an-gifven mening, vunnen genom beröring med Jesu gestalt. Den innebär en trosfordran, nämligen i den meningen att hos Kristus söka erfara den makt, som gifver lifvet mening. All uppfostran är en uppfordran, en uppfordran att själf intaga ställning till lifvets makter och värden. Denna uppfordran utgår i sin renhet och kraft endast från personligheter med egna öfvertygelser. Gör man bibeln till en enhetlig lära och trosregel förstör man förutsättningen för all religiös uppfostran. Skall bibeln betyda något i det religiösa lifvet, kan den blott behandlas som det historiska uttrycket för personligt religiöst lif. Icke genom sin enhetlighet, som alls icke finnes, utan genom att uppenbara en rikedom af religiösa individualiteter, är det bibeln ännu alltjämt blir källa till religiös tro. Endast genom sin personlighet icke genom en lära, som han alls icke har lämnat, kan Jesus betyda den makt, hvilken låter andra människor upplefva, hvad som skänker lifvet obetingad enhet, mening och sanning. Endast då kan kristendomen bli, hvad den till sitt anlag och innersta väsen är, en religion för fria andar.

Skolans uppgift är då klar. Den skall genom personligt fromma lärare, hvilka genom kunskaper och tankekraft äro hemmastadda i vårt kulturlif, låta lärjungarne komma i beröring med kristen religiositet. Det är ingen mening i att inlära abstrakta tankar om ett lifsområde, om hvilket ingen erfarenhet har vunnits. Därför är det bättre att skjuta upp all religionsundervisning för länge än att börja med den för tidigt. Religionen förutsätter, att den moraliska och intellektuella personligheten vunnit en viss utveckling under arbetet236

med orientering i den omgifvande världen, i naturen och den mänskliga historien, historien med inbegrepp af vårt aktuella kulturlif. Själfva undervisningen måste börja med studiet af Jesu lif, sådant det framträder i evangelierna men i den belysning, samvetsgrann historisk forskning ställer det. Därigenom befrias det från alla vanställande drag, med hvilka en from dyrkan och vidskeplig fantasi omklädt det. Den religiösa betydelsen skall betonas genom anknytning till barnets egen erfarenhet och dess moraliska idéer. Längre fram tillkommer den kristna dogmbildningens och den kristna kyrkans historia, hvarunder det är nödvändigt att sammanställa den kristna religionens utveckling med andra religioners. En dogmatik i betydelse af normativ troslära kan icke förekomma, men väl bör skolan så småningom leda fram till en teoretisk besinning på kristendomens religiösa väsen och betydelse. Och härvid gäller det att icke blott ta hänsyn till det sociala lifvet och dess historia utan att framför allt betona den aktuellt personliga religiositeten. Det finnes inga individuella kategorier och begrepp, i hvilka den personliga tron kan uttryckas, men det gifves kategorier, som kan gälla för det individuella och därför kan och bör man söka komma till teoretisk klarhet öfver det personligt religiösa lifvet, hvilket i full autonom själfständighet är förutsättning för all vetenskap liksom för all andlig kultur, ja, all kultur öfverhufvud.

(D. N. Sv. 1909, s. 288—300.)

\.ARBETSSKOLAN.

Innevarande års januarihäfte af Det nya Sverige innehåller en artikel af folkskoleinspektören i Göteborg dr Rurik Holm om undervisningen i våra folkskolor. Det var mig en tillfredsställelse att finna, att de kraf, han gör gällande, principiellt gå i samma riktning som de, för hvilka jag så att säga gjort mig till tolk i min nedanstående skissering af arbetsskolan. Då dr Holm utlämnat allt “detaljeradt utformande af programmets metodiska delar “, vet jag visserligen icke, i hvad mån min konturteckning af en reformundervisning kan tjäna till en — ofrivillig —

exemplifiering på hans principer. Men det karakteristiska i all modern reformsträfvan på undervisningens fält är obundenhet, personlig frihet vid genomförandet. Därför kan icke någon principiell motsats tänkas mellan arbetsskolan och hans allmänna ståndpunkt.

Eftersom min artikel var färdig och i redaktionens hand, när jag tog del af dr Holms framställning, kan jag icke på annat sätt göra mig den tillgodo än att jag tar mig friheten att i all knapphet erinra om grundtankarna i hans reform-kraf. En sådan erinran låter jag bli ett “förord* och hoppas så få liksom ett fastare stöd och en anslutning till en enhetlig och allmän reformrörelse.

Folkskolans arbete skall omläggas i praktisk riktning. Det gäller emellertid att lägga en klar och otvetydig betydelse i detta uttryck. Utan klarhet här förfaller man till frasmakeri och arbetar, utan att veta och vilja det, i rak strid mot sina egna ideal.

Jag kan icke neka, att jag fruktar satsen: “vi lära icke för skolan, utan för lifvet“ vara en olycklig formulering för att uttrycka, hvad vi syfta till. Det finnes nämligen knappt ett ord, med hvilket i samtidens litteratur ett större ofog238

bedrifves än med ordet “lif“. Det kan förklara allt, det kan försvara allt. Därjämte synes mig satsen i fråga just locka till att onödigt betona den motsättning mellan skola och “lif“, som man med all ifver söker utplåna.

Detta mer i förbigående. Den rätta belysningen får krafvet på praktiskhet, säger H., från två håll, från studiet af barnets natur och från studiet af samhällslifvet. Man kan väl säga, att praktisk är undervisningen, om den anknyter till barnets spontana handlande, dess bearbetning af den omgifvande verkligheten. Därför skall undervisningen vara arbetsunder-visning, en undervisning, som så småningom leder eleven under ständigt nya och vidgade uppgifter från barnets spridda arbetsförsök till den vuxnes fasta och pålitliga arbetsduglighet.

Dr H. påpekar, att barnets egen natur skall ge ledning vid undervisningen. Han opponerar mot den ensidiga min-nesodlingen, sådan den ännu florerar i våra skolor. Det är alldeles falskt att betrakta barnasjälen väsentligen såsom ett förvaringsrum för vetande, ett magasin för andliga födoämnen. Nej, själen är att betrakta såsom en kraftkälla. Gör man det, måste man söka sina förebilder för undervisningen hos Fröbel, i hvad som kallas “Werkunterricht“ i Tyskland, “learning by doing“ i England och Amerika. Då skall resultatet af skolundervisningen bli verklig arbetsduglighet, företagsamhet, förmågan att reda sig i verkligheten och med lifvets olika kraf.

Man måste upphäfva mångläseriet, den sönderstyckning i många specialfack, som gör sig så bred i våra skolor. Detta skall man bäst lyckas med genom att låta undervisningen hämta sitt stoff ur den eleverna omgifvande verkligheten. Folkskolan skall därför gestalta sig till en hembygdsskola. Därigenom skall den äfven befrias från sin stela och dödande likformighet från Ystad till Haparanda och i stället förvärfva en smidig anpassningsförmåga efter de skilda bygdernas — och elevernas — skiftande behof i vårt vidsträckta land.

Sin yppersta uppgift kan dock folkskolan fylla endast om den därjämte alltjämt vill vara en riksskola. Den skall vara en vårdare och öfverbringare af den gemensamma kulturen. Nationens enhet i språk och uppfattning beror icke minst på239

skolan. Folkskolan måste vara en faktor vid det långsamt skeende sammanbindandet af olika samhällsklasser och olika bygder. Det är icke bygdepolitik och lokalpatriotism, som vi ytterst vilja ha. Det är en stark känsla för den nationella kulturen och en varm håg att arbeta för densamma, som skola väckas och fostras. Men vägen dit hör bli annan nu, än den varit. Rötterna till allt nationellt ligga i hemmet och i hembygden. Af den tanken vill man göra allvar.

Alltså, dr Holm vill, att folkskoleundervisningen skall omläggas i praktisk riktning, att barnets egen natur skall vara fill ledning för undervisningen, att ensidig minnesodling skall undvikas, att barnet skall behandlas såsom självständigt handlande individ, som skall fostras till arbetsduglighet genom arbete, att mångläseriet skall upphäfvas, att undervisningen skall utgå från hembygdsstudium.

Men just samma sträfvanden är det, som framkallat försöken med arbetsskolan.

* *

*

I alla kulturländer, icke minst hos oss i Sverige har det blifvit ett oroande problem, huru man skall kunna åstadkomma en verklig och pålitlig folkuppfostran. Detta problems allvarliga betydelse växer för hvarje år på grund af våra samhällens utveckling i demokratisk riktning. Att denna utveckling kan innebära stora faror för vår kultur visa otvetydiga tecken. Ju bredare de folklager bli, som vilja och kunna medbestämma — oafsedt de medel som användas — öfver vårt samhällslifs art och villkor, desto mer trängande nödvändigt blir det, att folkmedlemmarna äga ett positivt förhållande till vår kultur, äga känsla för dess värden och kunskap om dess betingelser. Detta är det, som uppfostran skall skänka.

Den stora gemensamma uppfostraren af hufvudmassan af vårt folk är och kommer allt mer att bli folkskolan. Men erfarenheterna af denna skolas resultat ha gett anledning till ganska bittra klagomål. Vi äro nu långt från den gamla beundran för vår allmänna folkbildning. Väsentligen tre nedslående erfarenheter menar man sig ha gjort. Kunskaperna försvinna hastigt och grundligt, själfständig företagsamhet och240

formell duglighet saknas i påfallande grad och slutligen känslan för de andliga värdena och deras förpliktande betydelse är svag och oren. Den omständigheten, att dessa företeelser uppträda allt allmännare, ger vid handen, att vi ha att göra med en grundbrist i själfva skolan och dess arbetssätt. Hvad skolan har meddelat, har suttit allt för löst, det har icke i egentlig mening förvärfvats såsom eget utan burits som en mer eller mindre tung, påtvingad börda.

Kerschensteiner i Munchen har med afseende å förhållandena i Bayern sagt, att resultaten af det långa under duktiga lärares ledning bedrifna skolarbetet äro åtminstone hvad kunskapsinnehållet beträffar mycket nedslående. “Tretton-åringarnas med kunskapsstoff skönt patinerade barnahufvu-den visa sig vid revisionen i slutet af det sextonde Jefnads-året såsom blankpolerade ihåliga kopparkittlar. Patinan var oäkta och tre års vind och väder i det praktiska lifvet räckte till att förstöra den.44 Därför är, menar han, 44 det på möjligast rikhaltiga vetande riktade folkskolearbetet ett danaid-arbete44. Men därmed har Kerschensteiner karakteriserat erfarenheterna icke blott i Bayern utan i allmänhet i Tyskland.

Också har i detta land en reformrörelse vuxit sig allt starkare, en reformrörelse, som räknar just Kerschensteiner till en af sina upphofsmän och som går under beteckningen 44die Arbeitsschule44. Förra året började i Leipzig för första gången mera omfattande försök med de nya metoderna, i det att efter långa och omfattande förhandlingar kultusministeriet och stadens “Rat“ beslutat inrättandet af en klass med “arbetsundervisning44 i 23 af stadens folkskolor. Föräldrarna ha att välja, huruvida de vilja sända sina barn till “arbetsskolan14 eller till en klass i den vanliga skolan. Undervisningen i den nya skolan har ingen annan föreskrift än att eleverna efter 2 år skola nått samma mål, som 7:de klassens i den vanliga skolan (d. v. s. 2:dra årsklassens). De lärare, som arbeta i dessa reformklasser, äro föröfrigt fria och äga att finna de mest ändamålsenliga medlen för att nå målet enligt arbetsskolans principer.

Hvilka äro nu dessa principer och hvad tänka sig reformvännerna att genom dem vinna? Den första och afgörande241

grundtanken är den, som ligger i namnet “arbetsskola14, nämligen att all undervisning skall grunda sig på det själfstän-diga arbetet och speciellt arbetet med handen. Alltså är det icke meningen, att handarbete skall vara ett fack jämte andra, blott med ett betydligt ökadt timantal. Nej, arbetet med handen skall vara den ursprungliga och viktigaste kunskapskällan och det centrala meddelelsemedlet. Denna tanke är ingalunda ny. Tvärtom, man må blott tänka på Rousseau, Pesta-lozzi, Fröbel. Men den har icke förverkligats i vårt skolarbete. Vår skola är ännu allt för mycket en lärdomsskola med ensidig ansträngning af minnet. Arbetsskolan vill däremot så vidt som möjligt ta alla psykiska krafter med och vill framför allt ersätta det reproduktiva inlärandet med ett produktivt och spontant framställande.

I detta tror sig arbetsskolan vara i full öfverensstämmelse med den teoretiska pedagogikens och barnpsykologiens uppfattning. Och här äro vi framme vid det andra grunddraget af arbetsskolans karakteristik. Den fordrar nämligen, att all undervisning skall vara i full öfverensstämmelse med barnets utveckling.

När det emellertid heter hos en författare, att uppfostran hör uteslutande grundas på barnets utveckling, så är detta en farlig öfverspänning af en sund princip. För att rättfärdiga sin mening påvisar han, att det naturligtvis ej finnes någon isolerad utveckling, utan barnets utveckling är en stor assi-milationsprocess, “ein Hineinentwickeln44 i omvärlden, i den omgifvande kulturen. Men just att det finnes något, som heter kultur, gör, att den naturliga utvecklingen stöter på något, som icke är natur och icke produkt af den naturliga utvecklingen. Och det är ur kulturen, icke ur naturen, d. v. s. barnets naturliga assimilationsprocess, som normerna för uppfostran kunna hämtas.

Man kan icke tala om uppfostran utan att förutsätta ett ledande mål och en afsiktlig, om så behöfves med tvång, ingripande påverkan af de ungas utveckling. Målet bestämmes af sociala faktorer, af statens och samhällets behof af arbetskraft, af gällande kultur- och bildningsideal, af det etiska och religiösa lifvet, lika väl som af teoretisk forskning, konstnär-

ligt skapande och praktisk ekonomisk verksamhet. Uppfostran är såsom all annan mänsklig kulturverksamhet bestämd såväl af materialet som af målet. Genom förhållandet dem emellan bestämmas medlen. Endast en ensidig naturalism inom såväl vetenskapen som det praktiskt sociala lifvet förleder att söka uppfostrans alla normer i den naturliga utvecklingen. Detta leder till förkastande åf all auktoritet, således till godtycke och likgiltighet för objektivt värde eller ovärde, godt eller ondt. Det kunde visserligen tyckas, som om det värdefulla, det goda kunde vara en fri produkt af de naturliga krafternas spel och att således tvång och auktoritet vore onödiga, om än icke rent af förkastliga. Men social och moralisk frihet är icke en naturprodukt. Om det ej finnes en uppfostran, som med tvång griper in i den naturliga utvecklingen, om det ej finnes en auktoritet, som leder utvecklingen, så blir resultatet anarki oeh barbari.

Så säger Ernst Meumann: “Låtom oss pröfva fakta! Dessa visa oss med förskräckande tydlighet, att all fullkomnande utveckling af ungdomen öfverallt där antar en rent tillfällig karaktär och stannar långt bakom det lätt uppnåbara, hvar-est den ungdomlige anden blir lämnad åt sig själf, och att å andra sidan öfverhufvud blott där inträder beständighet i framskridandet, planmässighet i bildningen och uppnående af det uppnåbara, där den vuxne med sitt tvång till verksamhet ingriper i utvecklingens naturliga gång.“

Då nu denna auktoritet, som med tvång gör sig gällande, ytterst måste ha sitt berättigande i att vara organ för samhälls- och kulturlifvet och medel att realisera kulturvärdena, så kan man icke heller teoretiskt förstå uppfostran och finna dess normer enbart genom att arbeta med psykologiska hjälpmedel. Den teoretiska pedagogiken är ej blott empiriskt psykologisk verklighetsvetenskap utan har äfven en värdevetenskaplig sida. Denna, om man så vill säga, filosofiska sida hos pedagogiken är icke bortglömd och förnekad af de vetenskapliga representanterna för den pedagogiska teorien. Man finner den möjligen mer eller mindre betonad och mer eller mindre bearbetad. Men då det utan tvifvel är så, att den moderna pedagogiska reformrörelsen för sina nya fordringar243

och sträfvanden finner det teoretiska stödet i den experimentella pedagogiken, så är det lätt begripligt, att de praktiska reformmännen i denna gren af den pedagogiska forskningen se det enda betydelsefulla och söka åt den skänka en universalitet, som den icke med rätta kan äga.

A andra sidan invändes, att man alls icke eller åtminstone ej ännu kan grunda undervisningen på experimentell psykologi och pedagogik, då dessa vetenskaper visst icke ha nått den utveckling och säkerhet, att man kan lita på resultaten. Det finnes ingen samstämmighet och intet konsekvent fortskridande inom dessa vetenskaper trots allt betydande arbete och trots all exakthet i metoderna. Jag tror, att denna invändning till stor del beror på en ytlig uppfattning af vetenskap och vetenskaplig metod öfverhufvud samt en oklarhet om hvad man har att vänta af

vetenskapen i dess förhållande till praxis.

Jag behöfver emellertid ej närmare inlåta mig på frågan, i hvad mån kritiken af den experimentella pedagogiken (och psykologien) är berättigad, ty arbetsskolan vill icke vara någon blott och bar tillämpning af redan vunna teoretiska resultat, deducerar icke sina reformkraf ur abstrakta begrepp och principer. Tvärtom är nog friheten från på förhand uppgjorda och fastslagna regler, åtminstone när det gäller praktikens detaljer, karakteristisk för arbetsskolan. Just att man vill låta den dagliga erfarenheten ständigt ge anvisning på hvad som bäst kan åstadkommas och att man vill af den pedagogiska och psykologiska teorien endast skaffa sig ökad förmåga att mer objektivt och mer grundligt förstå erfarenheten, detta är något af det mest lofvande i den nya reformrörelsen. På så sätt blir det ett fruktbart samarbete mellan teori och praxis. Skolan kan bättre än förr skänka pålitligt material åt den vetenskapliga forskningen och är bättre i stånd att mottaga denna forsknings resultat och åter omsätta dem i praxis.

Den nuvarande skolan gör det däremot mycket svårt för läraren att förvärfva en verklig inblick i barnens själslif och att på så sätt bilda sig en klar uppfattning af deras psykiska egenart. Den afser icke heller en starkare individualisering af undervisningen, hvarken med afseende på lärjungarna eller244

med afseende på läraren. Hufvudvikten lägges på förvärf-vandet af en bestämd fond af minneskunskap. Utvecklingsgången är på förhand bestämd af läroplaner och läsordningar, t. o. m. för hvarje timma. Den allmänna metoden är den kateketiska d. v. s. läraren frågar och barnen svara. Men dessa svar äro i regel inlärda, hvarför det hela blir en pröf-ning af minnet. Detta är just karakteristiskt för den nuvarande skolan, att den ensidigt lägger an på minnet men försummar utbildningen af de öfriga själsförmögenheterna. Den • sträfvar att hos lärjungarna inpränta ett kunskapsmaterial,

som väsentligen föreligger färdigt, och som det gäller att mottaga och troget bevara. Därigenom uppfostrar den deras reproduktiva och imitativa förmåga men hämmar utvecklingen af de produktiva och skapande krafterna. Iakttagelseförmågan, fantasien, omdömet, den praktiska företagsamheten få på långt när ej samma omvårdnad som minnet.

Reformsträfvandena gå däremot ut på att anknyta undervisningen till barnens spontana verksamhet för att på så vis kunna i möjligaste mån utbilda samtliga krafter. Detta är möjligt blott genom att göra arbetet, d. v. s. ifrån början arbetet med handen till uttrycksmedel för barnens inre lif samt till kunskapskälla. Endast därigenom får den gamla fordran på åskådlighet i undervisningen sin fulla tillämpning. Ty det är dock icke mycket vunnet med det blotta passiva betraktandet, så mycket mindre som de betraktade föremålen ofta äro bilder af föremålen, icke föremålen själfva. Bilder äro likaväl som begrepp abstraktioner, de äro representationer af verkligheten, icke denna själf.

Hvad man innerst åsyftar genom att göra undervisningen “åskådlig“, är väl att låta barnen lära af verkligheten. Men därtill fordras aktiv erfarenhet, alltså arbete med verkligheten. Bilder skola därför icke (i alla händelser icke blott) hängas upp för barnen att titta på, utan de skola af barnen själfva produceras. Därigenom skola barnen vinna ej blott händighet, grundvalen för all verklig “ praktiskhet “, utan äfven skärpt iakttagelseförmåga. Uppmärksamheten, ledd af ett sakligt intresse och af den praktiska uppgiften, blir analyserande och sinnena öfvas. Barnens uppmärksamhet är från början245

labil och rent sinnlig, är starkt assimilerande och subjektiv samt arbetar driftmässigt. Men den är dessutom raskt uttröttad. Man bör därför ej anordna den första undervisningen så, att den förutsätter en alldeles motsatt uppmärksam hetstyp. Men genom att fordra en längre tids uppmärksamhet för ett af läraren angifvet ofta tämligen abstrakt föreställnings-innehåll, gör den nuvarande skolan detta och gör sig därigenom skyldig till ett beklagligt slöseri med barnens krafter. För skolan borde emellertid den första regeln vara att väcka och stärka krafterna, ej att hämma dem igenom en onaturlig tvångsverksamhet.

Genom arbetet med handen för att forma uttryck för den egna iakttagelsen uppfostras uppmärksamheten så småningom till öfverensstämmelse med den fullt utbildade människans. Verksamheten i skolan undertrycker då

icke barnets naturliga böjelser och drifter utan söker på bästa sätt ta dem i sin tjänst. Den nuvarande skolan låter däremot en hel del ämnen komma alldeles för tidigt och i en form, som icke passar för barnen. Det inträder en allt för stark brytning mellan lifvet i skolan och lifvet utanför skolan, så mycket mer som den vedertagna “ordningen14 i skolan äfvenledes är något onaturligt.

Arbetsskolan vill undvika dessa den traditionella skolans missgrepp genom att först och främst uppskjuta läsning, skrifning och räkning till 2:dra terminen eller 2:dra året. “Vågar jag här framställa den största, den viktigaste, den nyttigaste regel för all uppfostran? Det är att icke vinna tid, utan att förlora44, säger Rousseau i sin Emile. Af denna Rousseauska paradox vill arbetsskolan göra allvar. Och dock blir resultatet till slut en betydande vinst. När väl de uppskjutna öfningarna börja, skall man erfara en mycket större snabbhet och säkerhet i utvecklingen hos barnen. Handen har fått en förberedande utbildning, som kommer skrifningen till godo. Och med anknytning till barnens starka behof att tala och fråga äger en språkutbildning rum. Talspråket är det primära språket, skrift- och lässpråken äro sekundära. Därför bör helt visst en grundläggande enighet förvärfvas uti det praktiska talandet och i uppfattningen af hur man skall246

rätt använda talets verktyg, innan man skrider till undervisning uti de sekundära språken.

Räkning kan nog förekomma redan från början men blott såsom element i verklighetens uppfattning, icke såsom sär-skildt fack och för sin egen skull. Barnen få angifva, hvad de känna till och kunna uttrycka med afseende på verklighetens egenskaper i hänseende till antal och ordning. Redan tidigt inträder för barnen intresset att korrekt uppfatta och äfven uttrycka föremålens antal, men det gäller naturligtvis blott en särdeles liten mångfald. Emellertid ha barnen vid inträdet i skolan olika omfattande och olika korrekt uppfattning af antal och ordning. Då en del icke kunna gå längre än till att rätt angifva 3 enheter, kunna en del rätt röra sig med sifferbeteckningar både för enheter, 1 O-tal och mångfald af 10-tal. I umgänget med de bättre utrustade kamraterna både under och vid sidan af arbetet i skolan få de mindre långt komna barnen sin erfarenhet vidgad med afseende på just denna sida af verkligheten och erhålla därigenom impulser till utveckling af sin förmåga att korrekt uppfatta antal och ordning.

Genom modellering i lera eller plastilina, ritning på fri hand o. d. få barnen ge uttryck för sin uppfattning af verkligheten och så småningom utbilda sin förmåga att meddela, hvad de sett och uppfattat. Från lärarens sida äger från början ingen egentlig korrektur rum. Han låter barnen förklara, hvad de mena med sitt arbete, samt låter barnen själfva jämföra och bestämma de arbeten, som de anse vara de bästa afbildningarna af verkligheten.

Under dessa arbeten ha barnen stor frihet att röra sig och med hvarandra utbyta tankar angående hvad de ha för händer. Den strama disciplinen, tystnaden och stillheten stå alldeles i strid med barnens behof och innebära ett farligt våld på deras fysiska och psykiska natur. Man har däri velat se den första grundläggningen af senare uppträdande patologiska företeelser, nervositet och hämningsprocesser i viljelifvet. Att man genom undertryckande af barnens starka behof att vara i rörelse, att fråga och tala icke begagnar sig af deras bästa anlag och krafter utan tvingar dem att arbeta247

under ogynnsamma betingelser är uppenbart. Det är ett slöseri med krafter.

Att en klass i arbetsskolan på en person van vid vår vanliga skolas förhållanden i början gör ett något oroligt och bullersamt intryck är sant. Men att arbetet går med lif och lust och med åsyftad effekt är också sant. Och den invändningen mot arbetsskolans frihet, att man aldrig kan få disciplin, om den icke inarbetas från början, tror jag är oriktig. Man har sammanblandat tvenne saker: disciplinen och auktoriteten. Den förra är ett behärskande och hämmande af de spontana krafternas spel och ett väl inöfvadt uniformt handlingssätt med impulser utifrån. Den senare är helt enkelt i det här fallet lärarens förmåga att genomföra sin vilja. Den är en psykisk makt hos läraren, en makt, som omedelbart kännes af eleverna och verkar på dem. Att läraren kan göra sin röst hörd och få sin tillsägelse åtlydd äfven inom arbetsskolans mera lifliga och fria klasser är säkert. Det är auktoriteten, icke disciplinen, som är nödvändig från början och alltjämt sedan.

Under det att i den nuvarande skolan eleverna, i trots af att de arbeta sida vid sida i samma rum, vid arbetets

utförande bli isolerade, söker arbetsskolan målmedvetet anlägga arbetet så, att det blir gemensamt. Det gäller att uppfostra till hjälpsamhet och känsla af gemensamt ansvar. Så som undervisningen hittills bedrifvits, uppfostrar man däremot till oginhet, misstänksamhet — och fusk.

För de äldre årsklasserna böra såväl inomhus som i det fria kunna anordnas grupparbeten t. ex. genom att låta en grupp barn planera, uppgräfva, beså ett stycke jord till en plantering. De skola själfva uppgöra ritning och arbetsplan, inköpa material af olika art samt sköta om anläggningen. Läraren kan därvid vara en rådgifvande och kontrollerande myndighet, liksom det är han, som har gifvit det allmänna uppdraget att utföra arbetet. Råd och kontroll böra lämpligen framkomma i form af en tillsammans med barnen genomförd utredning af de fordringar, uppgiften ställer, icke genom abstrakta anvisningar och befallningar; barn och lärare sätta sig in i arbetet och erfara då, huru mål och medel ställa sig till hvarandra.248

Arbetsskolan ger läraren långt bättre möjligheter att förstå barnens själslif, deras intelligens och karaktär. Den gör det, emedan barnen få spontant meddela sig. Läraren kan genom deras arbeten och genom de förklaringar barnen själfva lämna af meningen med dem få inblick i deras sätt att uppfatta världen, lära känna deras föreställningsmaterial, intressen, fantasi o. s. v. Däremot bli de svar barnen lära sig ge på frågor, som läraren ställer på dem i afsikt att få veta, just hvad de "lärt" sig, långt svårare att rätt tyda. Frågor verka alltid suggestivt, framför allt på barn. De reproducera, hvad läraren vill ha fram. Så länge det blott gäller att korrekt upprepa, hvad läraren sagt före, så är allt godt och väl. Men om det gäller pröfningen af hvad barnen verkligen förstått af frågan och af svaret, då är det ofta en tillfällighet, om läraren kommer under fund därmed. En sådan tillfällighet kan icke sällan visa, att barnen vid ord, som de korrekt använda — desto mer korrekt, ju bättre minne de ha — fästa de mest oanade betydelser, utan att deras svar i sig själfva röja detta.

För att arbetsskolan skall bli, hvad den bör vara, fordras icke blott, att läraren är pedagogiskt och psykologiskt väl utbildad, utan framför allt, att han har ett lefvande intresse för barnens lif och en instinktiv förmåga att sätta sig in däri. Men det fordras äfven mer än hittills arbete att följa hvarje elev särskildt. För det ändamålet bör läraren föra en journal, i hvilken för hvarje dag och hvarje särskildt arbete annoteras (och illustreras) erfarenheterna med afseende på de särskilda eleverna.

Läraren är alldeles obunden af en på förhand och af andra uppgjord detaljerad läroplan och af en läsordning, som sönder-styckar veckan och dagen i "timmar* med hvar och en sitt "ämne*. Men just därför är det af så mycket större vikt, att han har full klarhet om målet och att han kan själf planlägga undervisningen mot detta. Det är han, som skall välja de vägar, som säkrast leda dit.

Det kan nog ej nekas, att arbetsskolans frihet och obundenhet ej är alldeles utan risk. Själfsvåld och anarki kunna bli följden. Men jag tror, att detta är en blott möjlighet, icke249

något, som med god vilja ej kan undvikas. De nya metoderna skola ej forceras fram. Man skall ej rasera den gamla skolbyggnaden för att bygga upp en helt ny. Det nya skall tvärtom ansluta sig till det gamla och så småningom ombilda det. Man bör liksom i Leipzig kunna vid folkskolorna på platser, där man har tillgång till lämpliga lärarekrafter, anordna försöksklasser. Initiativ bör komma från lärarna själfva eller, om äfven själfva initiativet kommer från annat håll, böra lärarna dock i alla händelser frivilligt gripa sig an med saken. Endast då har man någon garanti för att man får en verklig arbetsskola. Klokheten bjuder äfven, att reformundervisningen får ett bestämdt, icke allt för aflägset mål, som ligger i den gamla skolan. Efter 2 eller kanske ännu bättre 3 år öfvertar den vanliga skolan arbetsskolans elever och man har då tillfälle att se, hvad reformundervisningen har kunnat prestera. Med den alltjämt pågående reformeringen af äfven den vanliga skolans metodik i arbetsskolans anda bör denna anordning medföra en tämligen ofarlig brytning i utvecklingsgången.

Man kan nog äfven ledes vara öfvertygad om att här liksom inom öfriga det mänskliga lifvets arbetsfält snart nog mer eller mindre fasta mönster kommer att utbildas. Bland reformatorerna blir det några, som ta ledningen, och en tradition skapas. Man har då blott att hoppas, att den icke blir för dogmatisk utan tvärtom ger befruktande impulser, alltjämt väcker nya initiativ och nya personliga insatser.

(D. N. Sv. 1912, s. 300—311.)KERSCHENSTEINER.

En majafton år 1895 sammanträffade dåvarande läraren vid ett av Miinchens gymnasier, Georg Kerschensteiner, på gatan med en annan gymnasielärare, professor N. Denne hade för ungefär en månad sedan blivit vald till stadtschulrat i Munchen, en befattning, närmast motsvarande de kommunala folkskolinspektörernas hos oss. Professor N. var protestant. Därför gjorde centrumpartiet, som vid valet varit i minoritet, allt för att hindra valets stadfästelse. En häftig tidningspolemik uppstod. Regeringen kunde icke gärna utan att grovt kränka den kommunala självstyrelsen vägra stadfästelse på valet till den kommunala befattningen, men med denna var förbunden befattningen såsom statsinspektör, och nu riktade sig stormen på att spränga denna förbindelse. Då fann kultusministern på utvägen att erbjuda prof. N. lektoratet vid ett gymnasium. N. trädde frivilligt tillbaka, och befattningen såsom ledare för Miinchens folkskoleväsen blev åter ledig.

Kerschensteiner uttalade vid sammanträffandet sitt deltagande med anledning av den förföljelse, prof. N. varit utsatt för, och beklagade, att denne icke förunnades att övertaga ledningen och organisationen av ett stort skolväsen, en uppgift, som syntes Kerschensteiner avundsvärd. N. frågade då, om Kerschensteiner själv skulle önska sätta sig på den med törnen så rikt besatta ämbetsstolen. Kerschensteiner bejakade detta, och följden blev, att prof. N. fäste vederbörandes uppmärksamhet på Kerschensteiner, satte alla krafter i rörelse och den 11 juli 1895 blev Kerschensteiner enhälligt vald. Mot honom såsom katolik var centrumpartiet vänligt, och stad-fästelsen från regeringens sida kom utan svårighet.251

Majkvällens tillfälliga sammanträffande blev ett historiskt ögonblick. Det ledde en man in på den bana, där han skulle göra sitt stora livsverk, som närmast betyder en epokgörande ombildning och utveckling av Miinchens folkskolor men icke blott detta utan även den kanske mest betydande impuls till utveckling på folkskoleväsendets område i det hela, som vi fått sedan Pestalozzis dagar.

Under den korta stund, jag kan disponera, skall jag söka ge själva grunddragen av Kerschensteiners verk och ange de ledande idéerna. Jag måste avstå från alla detaljer liksom från allt kritiskt resonemang. Jag vill ge det väsentliga och det positiva.

Kerschensteiner var vid valet till schulrat 40 år gammal. Hans föregående verksamhet hade icke egentligen förberett honom för det nya ämbetet, och det var ju också en — åtminstone i yttre mening — tillfällighet, som gav honom det. Själv säger han: “Så hade tillfälligheten åter besatt en ledig plats, på vars besättande skolväsendets väl eller ve i en storstad under årtionden var beroende. En annan gång avgöres det av protektion, åter en annan gång genom tillhörigheten till ett visst parti, väl icke utan hänsyn till ämbets- eller andra kvalifikationer. Men vad betyda statsliga bildningsvägar och officiell bildningsstämpel, när det gäller lämpligheten för en plats av denna art? Vad betyder t. o. m. skolmästerlig virtuositet, vetenskaplig lärdom, litterär gloria, när det gäller ett ämbete, där mångfalden av praktiska frågor fordra stor vidsynthet, mängden av personliga medarbetare en fin känsla för människors egenheter, och där tusende skola sammanhållas, icke med största tvång utan i största möjliga frihet, för att med gemensam skaparglädje arbeta på ett gemensamt mål.“

Uttalandet är karaktäristiskt för Kerschensteiners uppfattning av sitt ämbetes förpliktelser och krav och av intresse med tanke på vad han verkligen har utfört.

Knappt mer än 17-årig blev Kerschensteiner folkskollärare i en bondby i Oberbäjern. Efter två års tjänstgöring tog han avsked från folkskolläraretjänsten, som icke tillfredsställde honom. En stark hunger efter ökad kunskap drev honom252

till fortsatta studier, och efter två års förberedelse, under vilken tid han uppehållit sig i egenskap av privatlärare i familj, vann han inträde i det humanistiska gymnasiets i Augsburg näst högsta klass för att efter ytterligare tvenne år avlägga studentexamen och övergå till universitetet.

Hans universitetsstudier gällde naturvetenskaperna och framför allt matematik. Sedan 1883 undervisade han vid olika gymnasier i matematik och naturvetenskap. Med avseende på sin undervisning i matematik kände han aldrig behovet av att reflektera över undervisningsmetoden, men undervisningen i de naturvetenskapliga

disciplinerna krävde en särskild undervisningsmetod. Tillvägagångssättet vid undervisningen i matematik följer mer av vetenskapens egen metodiska fortgång, som kan inhämtas genom studiet av böcker. “Men i naturvetenskapernas oerhörda riken och, vad som är det väsentliga, i andan av deras metoder leder ingen bok in.“ Sin uppfattning härvidlag, utarbetad under mångårig verksamhet som lärare, har han formulerat så: a) I alla erfaren-hetsvetenskaper blir det encyklopediska skolförfarandet ett av de grövsta självbedrägerier för läraren likaväl som för lärjungen. b) En undervisningsmetod i dessa vetenskaper, som icke kräver vidsträckt manuellt och andligt medarbete av lärjungen, utövar varken en intellektuell eller en moralisk fostran på honom, c) Anordningen av lärostoffet i mekaniskt koncentriska kretsar med upprepning av temat under flera år dödar hos de flesta lärjungar intresset för stoffet, d) Blott om man under en och samma tid sysslar med möjligast ett och samma och då utför det med möjligaste omsorg och grundlighet, kan man nå verklig andlig koncentration och få borgen för andlig tuktan, e) När undervisningens art fordrar stoffurval, bör ett andligt band, en stor synpunkt finnas, genom vilket stoffets delar ernå ett inre sammanhang.

Vid Kerschensteiners tillträde till sitt ämbete var iMunchen uppe frågan om en revision av läroplanen vid Munchens folkskolor. Lärarekåren hade framför allt yrkat på en väsentlig minskning av lärostoffet i geografi, historia, naturhistoria, kemi och fysik. Men med en sådan minskning var icke det väsentliga vunnet. Grundbristen hos läroplanen för Munchens253

folkskolor, ja, för alla bajerska, kanske alla tyska, fann Kerschen-steiner vara saknaden av verklig inre organisation. En sådan måste alltså genomföras.

Det är två synpunkter, som lett Kerschensteiner vid arbetet på nyorganiseringen av Munchens skolväsen. “För det första: Varje offentlig skola i den moderna staten, må den vara allmän eller facklig, måste se sin huvuduppgift i att så vitt som möjligt utbilda insiktsfulla, viljekraftiga och för det allmänna nyttiga medborgare. För det andra: Blott genom praktiskt, till ett bestämt begränsat område inskränkt arbete, som svarar mot den enskildes förmåga, når människan värdefull bildning. “

All verklig folkuppfostran måste, vad den än för övrigt kan åsyfta och giva, sträva efter att införa ungdomen i det gemensamma kulturarbetet, att ge dem arbetshåg och skänka gemensam arbetsglädje. Hur kunna skolorna vara medel därtill? Fn sak är viss, menar Kerschensteiner, arbetsglädje spirar blott, där arbetet, som vi skola utföra, kommer våra drifter, böjelser, anlag eller ock våra levnadsförhoppningar tillmötes. Detta gäller om barnet med dess obrutna egoism ännu mer än om den vuxne. Men drifterna, anlagen, lev-nadsförhoppningarna hos minst 90 % av alla folkskolelever rikta sig icke på bokarbetet i våra skolor. Icke blott hela den omgivning, inom vilket deras liv utvecklar sig, icke blott den framtid, mot vilken de gå, även de naturliga anlagen och böjelserna hos de allra flesta barn rikta sig på praktiskt arbete. Därför måste praktiskt arbete införas i skolorna. Men det är ej nog med att litet handarbete då och då liksom fogas till. Vi måste infoga det praktiska arbetet organiskt i läroplanen, vi måste mer och mer trakta efter att rycka verkstäderna, laboratorierna, teckningssalarna, skolköken och skolträdgårdarna in i medelpunkten av skolverksamheten och förbinda det teoretiska arbetet så vitt möjligt med det praktiska.

Den skolform, som Kerschensteiner vill realisera, har fått namnet arbetsskola. Vår nuvarande skola kallas i motsättning häremot bok- eller läroskola. Det gäller att förvandla bok- eller läroskolan till en arbetsskola. Denna terminologi har åstadkommit mycket onödigt bekymmer och onödig bitter-254

het i striden om skolan. Men det torde vara rätt svårt att få en bättre beteckning på motsättningen. Det gäller framför allt att förstå, vad reformsträvandet innebär. Även arbetsskolan skall vara en läroskola, men en skola, som vänder sig till barnets hela själsliv, en läroskola som avser utbildningen ej blott av den receptiva utan även av den produktiva förmågan, ej blott av den passiva utan av den aktiva naturen, en läroskola, som icke blott kommer till rätta med lärjungarnas intellektuella utan även deras sociala drifter. Den måste vara en läroskola, i vilken man lär icke blott genom ord och böcker utan än mer genom praktisk erfarenhet. “Det värdefullaste, som vi kunna ge en lärjunge,“ säger Kerschensteiner, “är icke vetandet utan ett sunt sätt att förvärva vetande och ett sunt sätt att handla. Detta sätt lär man sig blott bristfälligt genom föreläsningar och undervisning, utan verkligen

blott såsom vid allt produktivt arbete genom tidigt vänjande vid liknande verksamhet. Arbeta, handla bildar karaktären, vetandet inverkar blott i andra hand.“

I full överensstämmelse med dessa tankar står den av Kerschensteiner särskilt betonade uppfattningen, att “vägen till den ideala människan går blott över den dugliga människan. Men den dugliga människan är den, som känner sitt och sitt folks arbete och äger vilja och kraft att göra det. Blott i den mån detta sker, kan en nation sätta värde på henne som människa. Därvid kan, såsom Goethe säger, den ringaste människa vara komplett, om hon rör sig inom området för sin förmåga och sina färdigheter.

Att den enskilde känner sitt arbete, i detta övar och stärker insikt, vilja och kraft, är första uppgiften på vägen till bildning. Yrkesbildning står vid ingången till människobildning. “ — — “Men stannar människans uppfostran vid uppfostran till yrket, eller riktigare uttryckt, håndhaves den på nu för tiden brukligt sätt så, att yrkesbildningen på konstlat sätt isoleras, så uppstå visserligen inga människor utan ensidiga banauser. Men misstaget i den gängse yrkesuppfostran ligger i att man har inskränkt den till en ren teknik, och att man har förbisett, att intet yrke existerar lösgjort från alla andra. I det man ignorerade de tusen och åter tusen syn-255

liga och osynliga trådar, som förbinda yrken och yrkesintressen med varandra, skadade man icke blott människans sanna bildning utan också yrkesbildningen själv. Redan dessa tankar måste slutligen föra oss till samma fordran, som vi uppställa från människobildningens synpunkt, nämligen att förbinda med uppfostran för yrkesuppgifterna den uppfostran, som ger den enskilde förmågan att värdera de uppgifter, som avse det hela, till vilket han hör, och att lösa dem allt efter den plats, på vilken han står. Ja, denna del av vårt uppfostrings-problem måste icke blott förbindas med det förra, den kan t. o. m. blott genom den senare lösas på rätt sätt.“

Kerschensteiners idéer och strävanden blevo emellertid snart föremål för allt häftigare angrepp. Anhängare av hans förslag grepo också till ordet. En rasande strid i tidningar och tidskrifter började och sträckte sig över flera år. “Vem vet“, säger han, “vart detta helvetesväsen hade fört, huruvida icke den tydliga avsikten att göra mig omöjlig till slut hade lyckats, om icke mitt i allt detta helt oväntat den underrättelsen hade slungats in, att jag hade erhållit det av K. Akademien för allmännyttiga vetenskaper i Erfurt utsatta priset för bearbetningen av en uppställd fråga, — 73 tävlingsskrifter hade inkommit — samt att jag tillika hade valts till korresponderande medlem av Akademien. Det var, som om man en juninatt hade kastat en stor, tung sten i en groddamm, vars invånare i tusental sökt överbjuda varandra i kväkande. Som med ett slag var det dödsstilla. Visserligen började efter en tid, precis som i groddammen, först några och sedan allt flera sin älskliga konsert, läto den svälla ut till full kör, tystnade sedan plötsligt åter, och detta upprepades ända till år 1910, då mina talrika motståndare begagnade min bort-varo i Nordamerika för att göra generalstormning mot mig, besköto mina pansartorn med 42-cm:s-kanoner samt, alldeles enligt mönstret av Havastelegrammen, i stora, tjocka rubriker och i ledande artiklar förkunnade det fullständiga sammanstörtandet av ’systemet Kerschensteiner’.“

Med prisskriften sammanhängde det på följande sätt:

I Munchen funnos sedan 1877 ovanpå den sjuåriga folkskolan en treårig obligatorisk fortbildningsskola för gossar och256

en treårig obligatorisk söndagsskola för flickor. Angående dessa skolors resultat gjorde Kerschensteiner de mest nedslående erfarenheter. Han fann, “att icke blott det i folkskolan samlade vetandet, såvitt det gick utöver läsa, skriva och räkna, under loppet av de kommande tre åren nära på fullständigt försvann, utan även att ingenting kunde märkas av någon uppfostrande verkan av fortbildnings- och söndagsskolorna. “ Vad kunde orsaken vara? “Man måste“, så uttrycker Kerschensteiner sin uppfattning, “vara slagen med blindhet för att inte märka, att framför allt lärjungarnas fullständiga intresselöshet med avseende på läroämnena, som meddelades lärjungarna 5 ä 8 timmar i veckan — flickorna blott 3 timmar — var skuld till uteblivande av varje uppfostrande inverkan. Jag kom snart till den övertygelsen, att det blott fanns en enda möjlighet, att göra skolan intressant för lärjungarna, nämligen att förvandla den till en yrkesskola och då till en yrkesskola på grundval av det praktiska arbetet.“ Kerschensteiner besökte en mångfald skolor i Tyskland, Österrike och Schweiz, varvid särskilt läro-verkstäderna i Bern gjorde starkt intryck på honom. Han blev bergfast övertygad om riktigheten av sin grundåskådning: att

göra ungdomens praktiska böjelser till utgångspunkt för uppfostran och låta skola, verkstad och familj verka såsom uppfostrings-krafter i en enda gemensam riktning. —

Så uppgjorde han den omfattande planen om en fullständig omgestaltning av Munchens fortsättningsskolor. Dessa skolor hade varit skolor för fortsatt allmänbildning, och just därför hade “de varit för lärjungarna likgiltiga, för arbetsgivarna betungande, för lärarna ett föremål för fruktlös kärleksmöda.“ I stället för dessa skolor skulle komma fackliga fortsättningsskolor, var och en med sin undervisning samlad om ett visst yrke. Det gällde då att framför allt väcka arbetsgivarnas, mästarnas intresse för denna uppfostringsskola. För det ändamålet satte sig Kerschensteiner i förbindelse med de olika arbetsgivaresammanslutningarna. Att här få medverkan var ingalunda lätt, men sedan väl de första fem skolorna lyckligt kommit till stånd och verkat, var isen bruten. Den ena skolan efter den andra upprättades på begäran av arbetsgivarna själva.257

För lärjungarna bli dessa efter skilda fack organiserade skolor av annan betydelse än de gamla fortsättningsskolorna. “Den unge 14—18-årige gossen, som har anställning i handel, industri eller hantverk, griper icke vanligen efter undervisning över mera fjärran liggande ting. Vad han griper sig an med, den duktige helt visst med hela sin själ, det är saker, som gå hans berättigade egoism till mötes. Hans berättigade egoism är att bli duktig i sitt yrke, att komma framåt i livet. Och då synes honom praktisk skicklighet viktigast, därnäst teckning och varukännedom. Något mindre nödvändigt redan tyckes honom räkning och bokföring, medborgerlig kunskap till en början alls icke. Det gäller således att få fram det centrala och genom det ge näring åt lärjungens känsla för hans egna praktiska ändamål. Då visar han arbetslust, då få vi hans förtroende. Och ha vi hans förtroende, då kunna vi föra honom, vart vi vilja, icke blott till att bli en duktig hantverkare utan även duktig människa och medborgare/4 Det praktiska yrket står i undervisningens medelpunkt. Men det är ett ödesdigert misstag att ensidigt betona den tekniska sidan. Till yrkesutbildningen av en duktig hantverkare hör även en uppfostran av honom från ekonomisk och medborgerlig synpunkt. Därför har Kerschensteiner i alla fortsättningsskolor sökt komma till rätta med alla dessa tre sidor av uppfostran. För att befordra det tekniska finnes undervisning i varu- och verktygslära, i teckning eller modellering och framför allt, såsom komplettering av arbetet hos mästaren, rent praktiskt verkstadsarbete. Genom besök vid stora, väl inrättade verkstäder och fabriker söker man vidga den tekniska blicken. För att tillgodose kravet på ekonomisk kunskap och kunnighet ges undervisning i yrkesbokföring, affärsuppsats och i elementerna av yrkesorganisationen (arbetarskydd, förhållandet mellan arbetsgivare och arbetare, hjälpkassor, hantverksdriften, hantverksföreningar och hant-verkskamrar etc.) Slutligen gäller det att tillgodose den tredje och icke minst viktiga sidan av allvarligt god uppfostran, den medborgerliga eller, som Kerschensteiner säger, “staatsburger-licheu (statsborgerliga). Man måste sörja för att människan icke går under i lärlingen, statsborgaren icke i arbetaren. Vi

ha ju också i våra moderna statsinrättningar givit åt folket ett ansenligt inflytande på regeringen. “Den lataste och mest obegåvade daglönare går ju till valurnan med samma röstsedel som den bildade statsmannen och filosofen. Då finnes intet annat val än att sörja för att åtminstone de duktiga finna fri väg till insikt och förståelse av sina uppgifter som medborgare i stat och kommun.“

På följande sätt skildrar Kerschensteiner, vad han åsyftar, och huru en sådan undervisning och uppfostran skall gestaltas. “Undervisningen anknytes till verkstadshygien och arbets-hygien och vidgar sig till allmän hälsolära. Här erbjuda sig för övrigt många tillfällen även till fysikaliska och kemiska betraktelser med talrika experiment, om också av helt elementär art. Vår medborgarkunskap skulle jag vilja betrakta som en sorts kulturhistoria, som framväxer ur det yrkes historia, till vilket gossen hör. Varje hantverk, varje yrke har sin utvecklingshistoria, som visar yrkets växlande öden från äldre tiders enkla tillstånd fram till nutidens komplicerade förhållanden. På denna historiska väg, som steg för steg uppdagar den alltjämt starkare förbindelsen och beroendet människor och yrkesgrupper emellan och ställer för ögonen den stegrade sammanflätningen av alla yrkens, folks och staters intressen, lär sig lärjungen bäst känna gränserna för sin berättigade egoism och begripa den uppgift, staten har, att skydda varje enskilds rätt.“-------“För övrigt kan under-

visningen på detta område blott vara av elementär art. Den måste i huvudsak hålla sig till konkreta exempel. Men till och med i de konkreta exemplen kunna blott de mera begåvade komma till rätt uppfattning av den abstrakta kunskap, det kommer an på. Därför är det nödvändigt att icke blott befordra insikten i den rika förknippningen av allas intressen och förståelsen av statens uppgifter utan även ge möjlighet att handla i andras tjänst och andras intresse. Detta är den sista grundfordran på vår organisation. Den är ännu svårare att fylla än den nyss betonade, och därav kommer det sig, att vi i Tyskland finna så gott som ingen anordning i de offentliga skolorna för att realisera den. För sex år sedan har jag redan en gång antytt, på vilken väg vi måste gå ford-259

ringarna till mötes. Den allmänna vägen för deras uppfyllande inom ramen för hela organisationen är att möjliggöra ett slags lärjungarnas självstyrelse. Till den ändan måste man anförtro dem vissa uppgifter, vilka eljest vuxna äro vana att övertaga. En första sådan uppgift är ansvaret för ordningen vid allt arbete i verkstaden. Redan hos en god mästare tillkommer i det fallet lärlingen en viss andel. Det synes mig fullt möjligt att i våra talrika skolverkstäder överlämna denna omvårdnad växelvis åt de pålitliga lärjungarna under tredje och fjärde skolåren. Ett andra medel är att låta lärjungarna omväxlande utöva vården av materialförrådet pch övervaka förbrukningen i hela verkstaden eller för särskilda grupper av lärjungar. En tredje väg erbjuder utförandet av arbeten genom gemensam verksamhet av flera lärjungar, varvid en, som väljes av de övriga, har ledningen och tillika övertager ansvaret för arbetets soliditet och för den nödiga undervisningen av de klenare kamraterna. En fjärde väg erbjuda de frivilliga gymnastik-, vandrings- och läsföreningarna inom de särskilda fortsättningsskolorna. På en femte väg hänvisa sparkassorna till ömsesidigt understöd enligt mönster av Mutualités scolaires vid Paris folkskolor. Dessa sparkassor, till vilka lärjungarna lämna regelbundna smärre bidrag, lämna hjälp till de fattiga kamraterna vid sjukdomsfall eller andra tillfällen, och äro således något helt annat än sparkassor i egoistiskt syfte, vilka naturligtvis även skola förekomma. Man ser redan av dessa exempel, att det icke råder något tvivel om att t. o. m. inom ramen av fortsättningsskolorna inrättningar kunna skapas, som leda lärjungarna till att handla i andras tjänst och intresse, och som äro ägnade att locka fram en egenskap, vilken är mycket viktig ur medborgerlig synpunkt men mycket litet utbredd hos massorna, nämligen medvetandet om och känslan av ansvar. Genom exempel och goda lärdomar ensamt komma vi här icke fram. Vi måste vänja människan att under ansvar handla i andras intresse. Då först ha vi skolförvalt-ningstjänstemän rätt fullgjort, vad som kommer på vårt ansvar i uppfostringsarbetet.44

Så mycket om undervisningens och uppfostrans art i de260

nya fortsättningsskolorna. Men denna undervisning och uppfostran skall även ha tillräcklig tid och lämplig tid. Med avseende på tidens kvantitet gäller, att 7 å 9 timmar i veckan, alltefter facket, anses behövliga. Dessa timmar användas så, att alltid en timme ägnas åt affärsuppsats och läsning, en timme åt räkning och bokföring, en timme åt levnads- och medborgarkunskap. De övriga 4 till 6 timmarna fördela sig på varukännedom och verktygslära, teckning, modellering, fysik (för mekaniker och maskinbyggare), kemi (för fotografer, drogister, litografer, bagare m. fl.), främmande språk (för köpmän och kypare) och på verkstadsarbete. Dessa 7 å 9 timmar äro obligatoriska. Dessutom ges tillfälle till frivilligt arbete.

uVad tidens kvalitet beträffar14, säger Kerschensteiner, “så gällde för mig grundsatsen: ingen undervisningstimme söndagseftermiddagar och ingen obligatorisk undervisning på kvällen efter verkstadens slut. Det är en av de största villfarelser, som vi kunna hänge oss åt, att tro oss kunna ge den andligt och kroppsligt uttröttade lärlingen någon nämnvärd förkovran i en fortsättningsskola med undervisningstiden efter kl. 7 på kvällen, och jag har bestämt förklarat för varje hantverksförening, att jag på intet sätt inlåter mig på organisationen av en facklig fortsättningsskola, om jag icke tillförsäkrats en undervisningstid, som erbjuder säkerhet för att våra mödor och offer icke från början äro förgäves.44 Alltså undervisning på dagen en eller två gånger i veckan.

Planerna för omorganisationen av Munchens fortsättnings-skolor på sätt, som här skildrats, sysselsatte Kerschensteiner, då K. Akademiens i Erfurt prisfråga “Hur skall vår manliga ungdom från avgången ur folkskolan till inträdet i militärtjänsten mest ändamålsenligt uppfostras för det statsborgerliga samhället?44

påsktiden 1900 tillkännagavs. Här ställdes just det problem, på vars lösning Kerschensteiner arbetade. Redan i april 1900 hade av vederbörande stadsmyndigheter Kerschensteiners uppfostringsplaner “i princip44 godkänts, visserligen, såsom han själv säger, med den stilla avsikten att också låta det stanna vid “principen44. Hittills hade han på grund av ämbetsgöromål icke kunnat teoretiskt utveckla och261

ge skäl för sina planer, framvuxna mer ur en sorts intuition än ur vetenskapliga beräkningar. Nu tog han sig tid därtill. Han hoppades, att om den teoretiska undersökningen finge den k. preussiska akademiens “betyg“, skulle hans vittgående och ingalunda billiga organisationsplaner för fortsättnings-skolan icke blott gillas i princip utan även förverkligas, om också icke utan strid. Han hoppades även så kunna vinna mer frid och arbetsro, bli kvitt anfallen från kolleger och politiska motståndare.

Avsikten vanns. Kerschensteiners arbete utkom 1901 under titeln “Den tyska ungdomens statsborgerliga uppfostran44 och blev prisbelönt. Under några år framåt fick han fred och kunde odelat använda alla sina krafter på arbetet att vinna dels stadens myndigheter, dels arbetsgivarna, vilket ingalunda var lätt, då de från början alls icke ville veta av skolverkstäder, dagundervisning och 7—9 timmars undervisning i veckan för sina lärlingar. Efter mycken kamp mot ett starkt motstånd inom de bägge beslutande stadskollegierna lyckades han få igenom beslutet, att fortsättningsskolorna skulle få egna skolbyggnader med alla nödiga verkstadsinrättningar, och att de skulle få egna fasta lärare, som verkligen kunde finna sitt livsarbete i fortsättningsskolans tjänst och icke blott betrakta den som en vinstgivande bisyssla. Även arbetsgivarna vunnos för saken och gåvo så småningom skolorna kraftigt stöd.

Sedan dess har Munchens fackliga fortsättningsskolväsen vuxit till den storartade och världsberömda institution, det nu utgör. År 1906 redan var fortsättningsskolorganisationen i det väsentliga färdig. Vid det sagda år hållna fortsättnings-skolmötet i Munchen kunde Kerschensteiner visa 55 yrkes-fortsättningsskolor i skilda fack, förlagda i 7 egna skolbyggnader med verkstadsinrättningar, maskiner och teknologiska samlingar. I denna stund torde antalet sådana skolor vara c:a 80.

Under tiden hade även revisionen av läroplanen för folkskolorna så småningom fortskridit. Den gick i riktning mot arbetsskolans idé. Rörande denna sak vill jag blott omnämna följande. Teckningsundervisningen hade framför allt stelnat i döda former. Men ingen fanns, som kunde framlägga över-262

tygande förslag till förbättring. Då företog sig Kerschensteiner att i grund experimentellt studera frågan, och efter 7 års arbete kunde han framlägga resultaten, som 1906 publicerades i den uppseendeväckande boken “Die Entwicklung des zeichnerischen Begabung“. På dessa resultat kunde han bygga välgrundade planer för teckningsundervisningen, och genom deras realiserande har en verklig revolution genomförts. “Vilken ofruktbar tråkighet härskade ännu för sex år sedan i våra teckningssalar “, sade Kerschensteiner i ett föredrag år 1908, “när den räta linjen, cirkelbågsfragmentet, den geometriska figuren, det abstrakta ornamentet satt på konstens konungatron, och intet enda barns verkliga begåvning och skaparglädje kunde göra något av allt detta! Hur ha inte förhållandena blivit helt annorlunda, sedan tingen i hemmet, verkstaden och trädgården dragit in i skolan, och sedan barnen kunde ge utlopp åt sin ritlust och sin konstdrift vid framställningen och den dekorativa behandlingen av saker och ting i dagligt bruk, den klent utrustade med sina mera torftiga medel, den begåvade med hela rikedomen av sin fantasi! Vilken ström av glädje går icke i dag genom alla teckningssalar, vilken fond av dekorativ och konstruktiv uppfinnarebegåvning kommer icke med en gång i dagen och springer som en tändande gnista från en stark brand över från den förr så isolerade skolan på livet i hemmet och antänder allt, som är brännbart! Med vilken glädje tager icke månget barn t. o. m. sina arbetsprodukter från hemmet med i klassen och sätter lärare och kamrater i förvåning över en förr alldeles oanad förmåga!“

Större motstånd rönte strävan att inom den naturvetenskapliga undervisningen övergå från den gängse demonstrations- och minnesmetoden till en metod, där lärjungarnas egna arheten och egna erfarenheter kunde göra sig gällande. Men även här kom framgången efter hård och långvarig kamp. Lättare gick reformarbetet i en del andra fack, såsom de främmande språken, räkningen, gymnastiken och sången.

Till en fullständig omvandling av folkskolan till en arbetsskola har det dock aldrig kommit. De högsta klasserna

äro organiserade efter Kerschensteiners principer; så t. ex. är skolköksundervisningen i. den 8:e flickklassen medelpunkten263

i hela undervisningen. Men reformens genomförande i mellan-och underklasserna har hittills icke kunnat ske. Endast med största svårighet har Kerschensteiner lyckats genomdriva, att åtminstone försöksklasser i en av de större folkskolorna helt från botten anordnades enligt arbetsskolans principer. “Förhoppningen på en fullständig omvandling av hela folkskolan till en arbetsskola i den mening, jag framlagt i min bok,“ skriver han, “har jag uppgivit. Om försöksskolan bibehålies, vilket jag kan vänta, bli kanske långsamt människorna även i Munchen övertygade — i andra tyska städer synes denna övertygelse riskera denna mark — att, om den sedliga karaktären är det yttersta målet för all uppfostran, den skolorganisation är den bästa, som verkar starkast på karaktären. Men karaktären utvecklar sig blott genom handlande, genom allt omsorgsfullare, grundligare och mera överlagt handlande under samtidigt systematiskt klarande av det sedliga omdömet. Ju innerligare vi kunna förbinda barnets arbete i skolan med dess arbete utom skolan, framför allt med dess praktiska strävanden, desto förr kunna vi vänta, att vi vinna inflytande på gestaltningen av dess sedliga karaktär, dess pliktmedvetande och ansvarskänsla. Detta var en av Pestalozzis grundtankar, detta har John Dewey sökt förverkliga i sin försöksskola i Chicago, och det är lätt att se, att detta, hur jag än må för övrigt ha tagit miste, var, långt innan jag läst Pestalozzis skrifter, och långt innan jag kände John Deweys fundamentala pedagogiska trosbekännelse, det, som jag instinktivt följde, innan jag hade klart rpedvetande därom.“

Under arbetet och kampen för genomförandet av sina idéer drevs Kerschensteiner till allt grundligare teoretiska studier. Sådana blevo nödvändiga för att kunna rätt uppfatta och med framgång bemöta den objektiva kritik, som kom hans förslag till del, särskilt från herbartianernas sida. Han började därför att ingående studera de pedagogiska klassikerna, Pestalozzi, Herbart, Schleiermacher. Att närmare ingå på denna sida av Kerschensteiners utveckling är här icke tillfälle till, huru intressant ett sådant försök än skulle vara för att få en mera fyllig bild av Kerschensteiners personlighet: Blott så mycket vill jag nämna, att dessa studier förde honom över264

Natorp, den mest filosofiska av nutidens pedagoger, till Kant. Filosofien hade förr synts honom rätt onjutbar. Nu kände han ett trängande behov att finna filosofisk överblick och grundläggning. Detta behov väcktes både genom sammanknytningen av hans pedagogiska verk med kultur- och statslivet i det hela och genom nödvändigheten att vinna inre motsägelselöshet i det egna själslivet.

“Så kom jag,“ säger han, “vid slutet av min tjuguåriga verksamhet dit, varifrån jag egentligen för tjugu år sedan skulle ha utgått, när tillfälligheten förde mig till denna så oändligt ansvarsfulla plats. Dock ha just mina efterföljande studier befäst mig i den övertygelsen, att jag även då skulle gått samma väg, ehuru visserligen i enskildheter säkrare och friare från misstag.“

Kerschensteiners epokgörande omdaning av Miinchens folk-skoleväsen väckte till liv liknande reformarbete icke blott i det övriga Tyskland utan även i andra länder. Att undersöka, vad särskilt vi ha lärt eller kunna lära av Kerschen-steiner, skall icke här försökas. För var och en, som något känner vårt eget folkskoleväsen och det reformarbete, som redan utförts, eller som forberedes, torde det utan vidare vara klart, att vår utveckling direkt eller indirekt har påverkats av kerschensteinerska idéer.

Man får naturligtvis aldrig glömma, att icke blott varje tid utan även varje folk har sina särskilda uppfostringspro-blem att lösa och har att lösa dem på sitt sätt, med hänsyn till sina materiella och ideella förutsättningar och resurser samt sina uppgifter i kulturvärlden. Men allt verkligt upp-fostringsarbete inom alla kulturfolk uppenbarar dock en gemensamhet, som icke upphäves av några nationella motsatser. Denna gemensamhet kommer till synes icke blott i de många likartade problem och uppgifter, som ungdomens uppfostran ställer i alla de skilda länderna, utan framför allt i det slutliga mål, som uppfostran måste ha för att äga verklig mening och helgd, nämligen bildandet av ett alla folk och stater omfattande mänsklighetens rike. Huru avlägsna vi än kunna finna oss vara från detta mål, och huru berättigad eller nödvändig även en nationell uppfostran kan sägas vara, utan detta265

mål saknar uppfostran sin ideella giltighet. I en av Kerschen-steiners böcker, “Den statsborgerliga uppfostrans begrepp44, finnes såsom motto följande ord av Kant: “En princip för uppfostringskonsten, som särskilt sådana män, som uppgöra planer för uppfostran, böra hålla för ögonen, är denna: barn böra uppfostras icke i enlighet med det mänskliga släktets nuvarande utan i enlighet med dess tillkommande bättre tillstånd, d. v. s. i enlighet med mänsklighetens idé och dess hela bestämmelse/

Genom “mänsklighetens idé och dess hela bestämmelse44 får det hos de många folken, staterna, raserna och korporationerna splittrade kulturarbetet en normerande enhet, samliv och samarbete möjliggöras, vilka särskilda uppgifter de olika folken än må ha.

Men denna idé ställer dock, kan man säga, blott ett idealt krav, den är en “ren idé“. Kan man tro på detta kravs uppfyllelse, denna idés förverkligande? Skall det någonsin lyckas för uppfostran, frågar sig Kerschensteiner, att höja upp icke blott de enskilda utan hela folklager, hela folk, ja, än mer, en mångfald av folk eller hela mänskligheten till en fri, sedlig gemenskap, om också efter en oöverskådlig rad av årtusenden? Har icke filosofen Georg Simmel rätt, då han menar, att all kultur redan från början bär döden inom sig? Eller ha icke de rätt, som säga, att evangeliet om ett rättens, förnuftets och sanningens rike är en tom och fåfäng gyckelbild?

Vad vi i våra dagar uppleva, vad särskilt Tyskland upplever, synes sannerligen krossa varje optimistisk förhoppning. Det tarvas visserligen manlig kraft och heroism för att, såsom Kerschensteiner, alla bittra och nedslående erfarenheter till trots, göra gällande, att vi ingen rätt ha att draga blott pessimistiska slutsatser av vår förskräckliga samtid och ett historiskt förflutet, som blott räcker några årtusenden, under det att framför oss ligga årtusenden och åter årtusenden av kulturarbete.

Uppfostringsarbetet liksom allt annat kulturarbete får sin mening och giltighet icke av det, som faktiskt sker och genomföres, utan av målet, av de obetingade värden och eviga ideal,266

som förplikta oss till handlingar i sin tjänst. Hårda tider kräva tappra hjärtan och starka viljor. Men där dessa tappra hjärtan och starka viljor finnas, där växa verk fram, som uppenbara det ideala och eviga. Ett sådant verk är det, som bär Georg Kerschensteiners namn.

(Göteborgs stifts sjätte folkskolläraremöte, Göteborg 1916, s. 92—107.)HÖGTIDSTAL

vid Rambergsskolans invigning den 12 februari 1917.

Mina damer och herrar!

När vi betrakta detta nya vackra skolhus, när vi vandra därigenom och se mångfalden av olika rum och salar, går vår tanke kanske från det vi omedelbart ha för ögonen in och fram till det, för vars skull allt detta har blivit till. Vi fråga oss efter det liv, som leves och kommer att levas i denna byggnad. Endast som medel eller organ för detta liv har byggnaden sin egentliga mening och sitt egentliga värde. Därför skall också det yttre, medlet, organet, kroppen svara mot det inre, ändamålet, livet, själen. Utseendet och än mer den inre strukturen hos byggnaden skola bära vittne om det liv, som bor därinne. Det är icke tillfälligheten och godtyckligheten, som åstadkommit, att den moderna folkskolbyggnaden fått ett utseende och en konstruktion, som den nu har och som skiljer den från äldre tiders. Det beror icke på en modenyck utan på krav, som springa fram ur skollivets egen utveckling. Må nu även vara, att en fullständig parallellitet i varje punkt eller för varje sträcka icke kan uppvisas, må vara, att här eller där under vissa perioder det inre och det yttre icke svara mot varandra, i det hela är med nödvändighet skolbyggnadernas historia även skollivets historia. Inkongruenser äro karaktäristiska drag i den historiska bilden.

Den moderna folkskolebyggnaden är, kan man säga, en mycket upplysande illustration till folkskolans betydelse och ställning i vårt nutida samhälle. Den visar icke blott, vilken uppskattning folkskolan hår nått, vilken insats folkskolan gör268

inom det moderna samhället för att detta skall kunna nå sina mål, fylla sina uppgifter. Den visar även, och detta är det icke minst intressanta, vilken utveckling och förgrening folkskolans eget arbete har vunnit.

Denna skolarbetets utveckling och förgrening har sin förklaring ur samhällets egen utveckling eller hela det moderna kulturlivets utveckling särskilt med hänsyn till det ledande kultursamhällets förhållande till sina medborgare. Ur denna synpunkt är folkskolan den speciellt moderna skolan, det moderna samhällets skola par préférence. Andra skolor, läroverken och universiteten, äro äldre samhällens skolformer, med anor redan från medeltiden. Folkskolan har sin upprinnelse ur reformationen och dennas krav på den enskilde personens fria ställningstagande i religiösa ting. Men en sådan frihet förutsätter bildning, om än närmast endast den elementära bildning, som ger förmåga att läsa Guds ord. Till det första kravet kommo emellertid så småningom under samhällets utveckling allt flera krav, icke blott på färdighet att skriva och räkna, utan även på kunskaper om natur och samhällsliv.

Dessa krav blevo oundgängligt nödvändiga att upprätthålla, därför att samtliga medborgare icke blott skola mer eller mindre självständigt läras att deltaga i det inom samhället pågående andliga och materiella kulturarbetet utan även därför att de genom den fortskridande demokratiseringen komma att direkt eller indirekt deltaga i avgörandet av kommunens eller hela folkets angelägenheter och att för vad som samfält genomföres eller underlåtes bära sitt dryga ansvar.

En obligatorisk folkskola, med uppgift att uppfostra ungdomen till dugliga samhällsmedborgare är en fordran, som framgår ur det moderna samhällets utveckling. Det är framför allt tvänne sidor av denna utveckling, som nödvändiggöra, att samhället, staten, själv övertar den högsta ledningen och icke överlämnar den till varken de enskilda hemmen eller privata sammanslutningar, det är å ena sidan just demokratiseringen och å den andra arbetets differentiering och socialisering.

Folkskolan såsom en allmän obligatorisk medborgarskolaförpliktar icke blott hemmen att lämna barnen till undervisning och uppfostran, den förpliktar även varje skoldistrikt att underhålla “tjänliga rum“, där arbetet kan bedrivas. Men realiserandet av denna fordran kunde endast ske så småningom. Hindren voro icke blott av ekonomisk art utan lågo även i likgiltighet, oerfarenhet och okunnighet, när det gällde folkuppfostrans ändamål och medel. Det dröjde därför länge, innan folkskolan mera allmänt kom under eget tak. I sockenstugor eller i andra för helt främmande ändamål uppförda byggnader inrymdes folkskolorna. Steg för steg, i de större samhällena under de senare åren med stor snabbhet, har en betydande utveckling till det bättre ägt rum. Folkskolorna ha ej blott fått egna byggnader utan dessa ha fyllt allt mer och bättre de icke ringa krav en ändamålsenlig folkuppfostran och folkundervisning ställa.

Ett stort antal klassrum är nödvändigt för att kunna sammanföra till gemensam undervisning endast de elever, som intaga ungefärligen samma utvecklings- och kunskaps-stånd-punkt. Kravet på många klassrum skärpes i den mån man strävar att i undervisning och uppfostran förfara individuellt. Med lärjungarnas antal i klassen ökas svårigheterna för en verkligt individuell och uppfostrande undervisning och torde rent av omöjliggöras, om till det stora elevantalet kommer en större skillnad i begåvning, flit och karaktär bland de många eleverna. Gör man därför allvar av fordran på en i möjligaste mån individualiserande och uppfostrande undervisning, så undgår man icke kravet på små klasser och alltså många klassrum. Än mer stegrat blir detta krav genom nödvändigheten att anordna undervisning i folkskolan även för de barn, som genomgått den egentliga folkskolan. Skolplikten kan vara fullgjord redan vid I2V2 års ålder, alltså vid en tidpunkt, då den viktigaste intellektuella och moraliska utvecklingen knappt är påbörjad. Innan vi kunna öka skolplikten, är det av allra största betydelse att på frivillighetens väg samla så många som möjligt till en fortsatt skolgång. I den mån detta lyckas kunna vi äga förhoppning att hos allt flera få se bestående resultat av undervisningen och uppfostran.

Vad som än mer än de många klassrummen för den teo-270

retiska undervisningen utgör det karaktäristiska för den moderna folkskolan och framträder som uttryck för nyare pedagogiska idéer, det är salarne för goss- och flickslöjd, ritsalarna, naturkunnighetsrummen och skolköken. Här träffa vi utrymmen, som i allra eminentaste mening äro realisationer av de moderna kraven på en praktisk uppfostran och en uppfostran, som bygger på individens självverksamhet. Det arbete, som utföres i teckningssalar och laboratorier, i slöjdrum och skolkök, har fått en alltmer central betydelse inom undervisningen

och uppfostran i det hela. Utvecklingen har allt tydligare och kraftigare gått i den riktningen, att detta arbete icke skall utgöra en mer eller mindre tillfällig utfyllnad till bokstudiet, något frivilligt och därför ock mindre väsentligt utan att det tvärtom tillhör själva kärnan. Endast om detta arbete på rätt organiskt sätt inordnas i undervisningen, finnes det förhoppning, att undervisningen blir i verklig mening uppfostrande d. v. s. tränger in till personlighetens inre, icke blott hopar större eller mindre massor av minneskunskaper, vilka snart utplånas, utan grundlägger goda vanor, leder till karaktärsdaning. Den goda viljan, karaktären, utbildas genom handlande, icke genom mångfalden av kunskaper. Denna syn på den uppfostrande undervisningen gör sig gällande även med avseende på den teoretiska undervisningen. Även här kommer tonvikten icke att ligga på det myckna man vet, utan på dugligheten, på förmågan att förvärva insikt och omdöme. Även här fordras det handlande, fordras det samvetsgrannhet, ihärdighet och kraft att övervinna svårigheter på egen hand.

Den fordran på undervisningens omläggning i praktisk riktning, som i våra dagar alltmer gör sig gällande, sammanhänger med samhällets omdaning till vad som kallats en folklig arbetsstat. Redan tidigt, ja, allt för tidigt föras de unga in i yrkesarbetet. Det är därför ett livsvillkor för samhället, att dess medborgare få en uppfostran, som grundlägger yrkesduglighet. Men denna syftning mot det praktiska yrkesarbetet, behöver icke betyda och får icke betyda likgiltighet för och vårdslösande av en uppfostran, som avser att väcka känslan för de gemensamma kulturvärdena. Mot271

den genom differentieringen och mekaniseringen hotande elimineringen av det personliga kraves omvårdnad av det sociala, av allt, som sammanbinder människor med varandra till gemensamt arbete och gemensamt ansvar. Det fordras utveckling av känslan av förpliktelse hos var och en att på sin plats och enligt måttet av egna krafter fullgöra sina uppgifter i det helas tjänst. Och detta är icke något, som är ett främmande tillägg till en i sann mening praktisk uppfostran utan är lika väsentligt som riktningen på yrket. Den man, som icke blott djupast genomtänkt utan även i ett stort skolväsen genomfört dessa idéer, Georg Kerschensteiner, har en gång sagt: “Det finnes i den moderna staten knappt ett yrke, åtminstone icke ett som fordrar yrkesbildning, som icke med tusen trådar är knutet samman med eller skulle kunna knytas samman med livet inom andra yrken. Att på vägen till skolning för yrket uppvisa ansatspunkterna för dessa trådar och följa de viktigaste av dem, att upptäcka eller låta ana den komplicerade sammanflätningen av allas intressegemenskap, det kallar jag sann yrkesbildning, det leder över arbetaren till människan“.

För flickorna framträder skolköksundervisningen allt mer som det centrum omkring vilket en avslutande uppfostran skall samla sig. Den är icke blott i alldeles särskild grad ägnad att utveckla de individuellt moraliska egenskaperna av ordning, renlighet, samvetsgrannhet, sparsamhet, utan den har en vikt och betydelse för hela samhällets liv, som ingen annan undervisningsgren. Det är särskilt en sida av den moderna samhällsutvecklingen, som åt skolan har givit en ansvarsfull uppgift och det är det ökade lösgörandet från hemmet av en mängd arbeten och sysselsättningar, som förr fyllde hemmets liv. Vi bevittna här en utarmning av hemmen, ja, i många fall en upplösning, som utan tvivel utgör den allra största fara för vårt samhälles sundhet och bestånd. Flickorna kunna icke längre i de egna hemmen få en uppfostran, som gör dem till dugliga husmödrar. Samhället, som dragit in icke blott mannen utan även hustrun och vid tidiga år barnen i det yttre förvärvsarbetet, måste själv genom något sitt organ övertaga omsorgen om flickornas uppfostran speciellt för272

hemmen. Detta organ är skolan. Obligatorisk skolköksunder-visning för alla folkskolans flickor är ett ofrånkomligt krav.

Folkskolan har emellertid icke blott att taga hand om den intellektuella och moraliska uppfostran. Den måste även tillgodose den fysiska fostran. Utan att ett fysiskt starkt och sunt släkte uppväxer, saknar den andliga och materiella kulturen den naturliga och nödvändiga förutsättningen för sitt bestånd och sin växt inom ett folk. Gymnastik, idrott och lek måste därför få ej blott större tid åt sig anslagen, utan måste även på ett mera målmedvetet och lämpligt sätt anordnas inom skolarbetet i det hela.

Med folkskolan såsom en social institution, vilken kräver rätt att taga vård om det uppväxande släktet, följer även förpliktelsen att mottaga och leda de intellektuellt och fysiskt bristfälliga. Därför har undervisningen

utbyggts med särskild undervisning i hjälpklasser för efterblivna och den fysiska omvårdnaden har tagit om hand barn med kroppsdeformi-teter eller defekter. För de senare anordnas särskild gymnastik. Allt detta är uttryck för folkskolans universella eller alla samhällets barn omfattande fostrande och vårdande verksamhet. Denna universalitet i arbete och förpliktelse visar sig tydligt även i ett par andra fall. Till ett skolhus som detta hör en badinrättning och lokaler för barnbespisning. Den förra hör ju samman med den fysiska fostran överhuvud, en fostran till renlighet och sundhet. Den senare däremot är kommen till för uppgifter som gå utöver vad som kan räknas till undervisning och uppfostran. Att dessa uppgifter kommit i så nära förbindelse med folkskolan är återigen en följd av att samhället påbjuder en obligatorisk skolgång och utkräver denna oberoende av de enskilda hemmens förmåga att ge sina barn de nödvändiga förutsättningarne för att kunna framgångsrikt utföra arbetet i skolan. Dessa förutsättningar ligga icke blott i förvärvet av de erforderliga undervisnings-medlen utan även i anskaffandet av de oundgängliga medlen för de fysiska och psykiska krafternas vidmakthållande och förkovran.

Om alla dessa olika verksamheter och uppgifter vittnar en skolbyggnad som denna, vi i dag inviga. Den ter sig som273

en stor organism med en mångfald organ ändamålsenligt anordnade för det liv, som bor därinom. Ju mer man förstår detta liv, ju mer inser man det nödvändiga sammanhanget mellan byggnaden, dess art och struktur, och de livsfunktioner, som äro skolans.

Att dessa livsfunktioner icke hämmas, icke förkvävas och berövas nödvändiga organ, det är ett intresse icke blott för det mindre samhället, skolan, utan det är ett livsintresse för det större samhället, i vilket skolan i sin ordning ingår såsom organ. Det finnes icke något samhällsintresse, som är viktigare än intresset att få en folkundervisning och en folkuppfostran, som är bred nog att nå alla dem, som överhuvud kunna göras till föremål för uppfostran, effektiv nog, att hos dem, som lämna skolan, ha lagt grunden till duglighet att fullgöra ett samvetsgrant och ärligt yrkesarbete, att ha väckt och utvecklat känslan för de obetingade kulturvärden, som ge livet mening och förplikta den enskilde att arbeta i kulturens tjänst, och slutligen ha givit kraft och växt åt den goda viljan, karaktären, som trotsar svårigheter, uppoffringar och lidanden.

Kan verkligen folkskolan nå därhän, är icke detta ett fantastiskt idealiserande? Ja, vore det så, att det sagda av-såge en teckning av de verkliga resultaten, kunde man med fog tala om ett oberättigat idealiserande. Men just därför att det avser teckningen av ett ideal, måste den gå utöver det verkliga skeendet och handlandet. Och idealet är icke något, som låter sig begränsas av det faktiska; icke vad som sker utan vad som bör ske är det här fråga om. Idealet är därför icke något, som man godtyckligt upptager eller förkastar. Har en gång idealet tecknat sin bild för själen, förpliktar det även viljan att sträva därefter. Väl kan bilden av idealet förändras, men det är att svika sin plikt att i pessimistisk misstro och i eftergivenhet för mötande hinder offra idealets renhet.

Huru realiserandet sker, om det sker snabbt eller långsamt, huru beskaffade de medel äro, som användas, de misstag eller de framsteg, som göras, allt detta heror på de personliga krafter, som ställa sig i idealets tjänst, på det mått av kunskap och omdömesförmåga, fantasi och insikt, beslutsamhet och

18—211185. Skrifter.274

uthållighet, som står till förfogande. Det är här icke av vikt eller på sin plats att undersöka, på vilken punkt av utvecklingen vi stå, huru långt vi kunnat förverkliga idealet. Men väl må vi i ett ögonblick som detta väckas till ny beslutsamhet att verka för de nödvändiga och höga mål, i vars tjänst denna skolbyggnad har rests.

Vad som kräves är vilja att arbeta på idealets omsättning i verklighet, men alls icke någon tillfredsställelse över huru långt vi redan bragt det. I belåtenheten hotar endast faran av likgiltighet och forsumpning. Framgången är däremot knuten till tron på idealet och den pliktuppfyllande, själv-förglömmande viljan.

Det är den tanken som möter oss i Viktor Rydbergs härliga klassiska ord:

Varje själ, som längtan bränner till vad ädelt är och sant, bär uti sitt djup och känner evighetens underpant.

Blir vad själviskt är förgätet, blir inom dig gudsbelätet härligare danat ut genom släkte efter släkte, skall, hur

långt än öknen räckte, du Jordanen nå till slut.

(Göteborgs allmänna folkskolestyrelses berättelse för år 1916, Göteborg 1917, s. 72—77.)HÖGTIDSTAL

vid Gdinsskolans invigning den 29 september 1919.

Mina damer och herrar!

Det torde vara helt naturligt, att man vid invigningen av en ny folkskolebyggnad gör sig en hel del frågor om den moderna folkskolans uppgifter, dess ställning och betydelse i vårt kultur- och samhällsliv. En skolbyggnad sådan som den vi idag inviga är kanske mer än något annat ett påtagligt och övertygande vittnesbörd om att folkskolan i våra dagar utgör en betydelsefull faktor i kulturlivet, att den intar en annan och jag skulle vilja säga en mer aktad ställning i samhället än förr. Denna utveckling av folkskolan är aldrig enbart beroende på dess egna krafter och strävanden utan är framför allt ett uttryck för hela samhällets omdaning.

Kravet på en allmän folkbildning låg i reformationens idé om varje kristen människas fria övertygelse i religiösa ting. Fri övertygelse förutsätter bildning. Men fordringarna på denna bildning sträckte sig länge ej utöver förmågan att läsa och skriva, att något kunna räkna och en elementär kristen-domskunskap. Samhällets utveckling till vad som kallats en folklig arbetsstat d. v. s. den fortskridande demokratiseringen och förvärvsarbetets, särskilt det materiella förvärvsarbetets ändrade sociala och politiska ställning jämte den därmed följande utsöndringen av undervisningsuppgifterna från hemmen och arbetsgivarna har åt folkskolan givit nya och synnerligen svåra uppgifter.

I demokratiens idé ligger såsom i reformationens kravet på fri övertygelse, nämligen i sociala och politiska ting. Det är därför ock givet, att den demokratiska utvecklingen måste276

medföra nya och ökade fordringar på alla medborgares bildning — en bildning, som betyder icke blott ett visst kvantum kunskaper utan framför allt en intelligensens, känslans och viljans utbildning till personlig duglighet i samhällets och kulturens tjänst.

Det torde emellertid ligga i öppen dag, att folkskolan icke tillnärmelsevis kan fylla en sådan uppgift, om och så länge dess elever lämna den vid 13 års ålder. Först då börjar ju den egentliga personlighetsdaningen. Försiggår denna utan skolans ledning och omvårdnad, så är det uppenbarligen en obillighet att göra folkskolan ansvarig för ungdomens senare utveckling, en utveckling, som påverkats av en mångfald tillfälliga faktorer. Därför måste till den egentliga folkskolan avsedd för barnaåren, ansluta sig skolor för fortsatt undervisning och uppfostran, avsedda för ungdomen. Sådana skolor, praktiska ungdomsskolor, hålla nu på att uppbyggas inom Göteborgs folkskoleväsen och några ha redan kommit till stånd.

Redan tidigare har det här funnits möjligheter för fortsatt undervisning för ungdom, som genomgått den egentliga folkskolan, nämligen i folkskolans högre avdelning och i fort-sättningsskolor och förberedande yrkesskolor. Samtliga dessa skolformer ha varit frivilliga. Närmare 1k av 4:de klassens gossar och ungefär V2 av flickorna ha övergått till högre avdelningen och stannat där ett och i vissa fall ända till tre år. Undervisningen i dessa klasser är av allmän bildande natur. Ehuru man ingalunda kan underkänna värdet av den uppfostran denna skolform kan bibringa, har det dock känts såsom ett allt starkare krav att i anslutning till folkskolorna anordna skolor med bestämt praktiskt syfte, skolor, som alltså förberedde för något yrke. Därför upprättades i enlighet med Stadsfullmäktiges beslut 1916 härstädes högre folkskolor med handelsundervisning för gossar och flickor, sedan läroplaner och organisationsformer utprövats tidigare inom folkskolans högre avdelning. Den hittills vunna erfarenheten av dessa skolors verksamhet har på intet sätt jävat de förhoppningar man hyste. De gossar och flickor, som genomgått dessa skolor, ha icke blott i regel fått goda anställningar, utan de ha ock visat sig dugliga i fullgörandet av sitt arbete, varom vittnar277

det växande förtroende skolorna förvärvat sig hos affärsmännen.

Denna höst har försök med en teknisk fortbildningslinje inom folkskolans högre avdelning påbörjats och just i detta skolhus finnas förlagda ett par klasser av denna linje. Det är klart, att om de praktiska ungdomsskolorna

skola kunna erbjuda tillräckliga utbildningsmöjligheter, får icke blott en linje finnas utan en ändamålsenlig differentiering anordnas. I en sjö- och industristad som Göteborg är med all säkerhet just en teknisk linje den, som jämte handelslinjen är mest behövlig.

För flickorna är det återigen kravet på utbildning för hemmets sysslor, som i första rummet synes böra göra sig gällande. Också ingår ju skolköksundervisningen i folkskolans 5:te och från och med denna höst även i 6:te klassen. Men därmed har icke intresset för den hnsliga utbildningen blivit tillfredsställt. En högre folkskola med sin undervisning samlad omkring det husliga arbetet har därför ock blivit planlagd och är i själva verket av Stadsfullmäktige beslutad. Men denna skola har på grund av brist på ändamålsenliga lokaler icke ännu kunnat igångsättas. Nu har slutligen utsikterna ljusnat. Det torde vara möjligt att låta denna viktiga skolform träda i verksamhet nästkommande hösttermin. Då komma nämligen lokaler att finnas i latin läroverkets gamla byggnad, dit även högre folkskolan med handelsundervisning då förlägges.

I de nu nämnda skolorna kunna dock blott en del av de barn, som lämna den egentliga folkskolan, fortsätta sin skolgång. Den större delen av dem äro hänvisade att efter genomgången folkskola söka sig förvärvsarbete. Även för dem har det ju funnits tillfälle till fortsatt undervisning. Men de skolor, som i detta fall kommit i fråga, fortsättningsskolorna, ha icke hittills lyckats att tillräckligt nå dem med sin verksamhet. Skolgången har nämligen i fortsättningsskolorna liksom i alla skolor efter den egentliga folkskolan varit frivillig och detta förhållande och kanske även den omständigheten, att fortsättningsskolorna väsentligen varit teoretiska repetitionsskolor med sitt arbete förlagt till tidiga morgon- eller sena aftontimmar, har gjort, att278

dessa skolor icke lyckats samla och framför allt icke att bibehålla ett större antal elever.

Här har förelegat en djupt känd brist. Men vi ha nu kommit i annat läge. Genom riksdagens, man kan säga epokgörande, beslut den 8 maj 1918 angående praktiska ungdomsskolor skapades möjligheterna att genomföra en efterlängtad reform. Göteborgs stadsfullmäktige beslöto också i somras på förslag av folkskolestyrelsen, att vid stadens folkskolor upprätta obligatoriska fortsättningsskolor av ny typ. I dessa skolor äro hädanefter alla gossar och flickor, som genomgått den egentliga folkskolan, pliktiga att inträda det läsår, som följer närmast efter det de lämnat den egentliga folkskolan. Fortsättningsskolplikten kan dock även fullgöras i annan skola, som meddelar en undervisning, som minst motsvarar fortsättningsskolans, alltså t. ex. i de av mig förut nämnda högre folkskolorna eller i folkskolans högre avdelning. Skolplikten i fortsättningsskolan sträcker sig över 2 år. Då ungdomen i denna skola förutsattes ha förvärvsarbete eller, vilket i många fall torde gälla flickorna, vara till hjälp i hemmet, tar skolan de unga i anspråk blott en begränsad del av veckans arbetstid. I Göteborg anordnas därför dessa skolor såsom endagsskolor, vilket betyder, att eleverna en dag i veckan infinna sig i skolan, de övriga söckendagarna däremot arbeta hos arbetsgivaren eller i hemmet. Under sådana förhållanden är det givet, att förutsättningen för att dessa skolor skola kunna nå sitt mål är att det uppstår ett intimt och förtroendefullt samarbete mellan å ena sidan skolan och å den andra sidan hemmen och arbetsgivarna.

Under utarbetandet av planerna för de nya skolorna har jag också kunnat förvissa mig om att hland vidsträckta kretsar av arbetsgivarna ett livligt intresse för dessa skolor finnes och tro på att de komma att utöva en gagnerik, undervisande och uppfostrande verksamhet. Och det är nog också så, att dessa skolor krävas ej blott ur synpunkten av den utbildning och uppfostran, som är villkor för att ett demokratiskt folk skall kunna fritt ta vård om sina angelägenheter och kunna bestå såsom kulturfolk. Nej, de komma helt visst även att visa sig vara ett medel för att den enskilde arbetsgivaren279

skall kunna med framgång utöva yrket. Jag vill här endast peka på lärlingsfrågan och nämna att i Hantverksföreningens lärlingsnämnd tidigare bestämt och enhälligt uttalades den förhoppningen, att fortsättningsskolor av den typ, som nu äro förverkligade i Göteborg, skulle snarast möjligt komma till stånd.

De nya fortsättningsskolorna skilja sig icke blott genom sin obligatoriska karaktär från de gamla. De bli icke längre rent teoretiska repetitionsskol or. De ha till uppgift att såsom praktiska ungdomsskolor grundlägga och förbereda de ungas utbildning för deras levnadsyrke och befordra deras medborgerliga duglighet, allt under det att de syfta till att vidga deras allmänna bildning och främja deras sedliga utveckling. För att fylla dessa uppgifter

måste fortsättningsskolorna helst samla sin undervisning omkring något yrke eller grupp av yrken. Denna koncentrering är nödvändig för att fortsätt-ningsskolan skall kunna nå sitt mål med den begränsade tid, som står den till förfogande, här i Göteborg en arbetsdag med 8 lektioner i veckan under 88 veckor och under 2 år, sammanlagt 528 lektioner. Resultaten av undervisningen och uppfostran bli givetvis beroende på huruvida och i vilken grad arbetet i skolan kan väcka och vidmakthålla lärjungarnas intresse och vilja till förkovran. Utsikterna därtill torde finnas i skolor med ett icke ringa inslag av praktiskt arbete, så mycket mer som detta arbete kan få en viss yrkesmässig natur. Hos flertalet unga är håg och fallenhet avgjort mer åt det praktiska hållet än åt det enbart teoretiska. Dessutom vädjar ju undervisningen här till ungdomens berättigade strävan att komma fram i världen. Det gäller sedan att till dessa praktiska och egoistiska intressen kunna anknyta även ideella och sociala, vilket i alla händelser bör kunna lättare ske än försöket att utan sådan anknytning vilja blott genom lärdomar väcka känslan för kulturlivets högre värden och viljan att ställa sig i deras tjänst.

Här finnas från innevarande hösttermins början yrkes-betonade fortsättningsskolor för mekaniskt arbete och för handel — det är gosskolorna — och med husligt arbete för flickor. Under de följande åren komma i den mån de olika280

yrkena kunna lämna tillräckligt antal elever nya fortsättnings-skolor att upprättas. Huru långt specialiseringen kan gå är ju icke möjligt att nu säga. Det blir i varje särskilt fall en lämplighetsfråga. Men i dessa fortsättningsskolor komma gossar och flickor att erhålla en undervisning och uppfostran, som avser utbildningen till större praktisk duglighet, det må vara med anslutning till ett visst yrke eller med mer allmänt hållen läggning av skolarbetet.

Fortsättningsskolorna bliva i sin ordning grundvalen för lärlingsskolor, som äro avsedda för dem, som vunnit inträde i industri, hantverk, handel eller husligt arbete. Av sådana skolor ha vi i Göteborg sedan ett år tillbaka tvänne typer, skolor för gossar, som arbeta inom snickeribranschen och för dem, som äro anställda inom mekanisk verkstadsindustri. Även dessa skolor kunna av kommunen göras obligatoriska men så har icke ännu skett i Göteborg. Det torde dock böra ske, både för dessa skolors egen skull och för en ändamålsenlig lösning av fortsättningsskoleproblemet.

Till systemet av praktiska ungdomsskolor höra slutligen även yrkesskolorna, avsedda för personer, som äro anställda i något av ovannämnda yrken och redan besitta god yrkeserfarenhet men som önska fortsatt undervisning av teknisk, yrkesekonomisk och medborgerlig art. Dessa skolor bli alltid frivilliga och de tillhöra ännu vad oss beträffar framtiden.

Vilka äro nu grundtankarna i det skolsystem, som härmed skizzerats och som vi hålla på att här i Göteborg bygga upp och redan delvis fått förverkligat? Jag torde icke kunna göra bättre vid besvarandet av den frågan än att begagna mig av generaldirektör Bergqvists ord i hans lilla skrift om de nya praktiska ungdomsskolorna:

Minderårighetstiden, däri inbegripet den tidigare ungdomsåldern, bör användas till att bygga upp en grundval av kvalificerad arbetsduglighet, samhällsduglighet och personlig duglighet, på vilken individens senare verksamhet i samhället och i yrket kan fotas och ytterligare utvecklas. Denna tid bör icke, såsom hittills så ofta skett, till förfång för den unges utbildning användas för att på ett mera tillfälligt sätt förskaffa vare sig den unge själv eller hans målsman eller arbets-281

givare en tillfällig inkomst. Långt mindre bör den brukas utan någon som helst bestämd uppgift, till dagdriveri eller till sysselsättningar, som avgjort skada den unge i hans utveckling.

För åstadkommande av en sådan grundval för den unges blivande verksamhet, som nu sagts, fordras ett system av ungdomsskolor, av vilka var och en ger den unge individen, vad han i mån av vunnen utveckling på varje särskilt stadium behöver. Dessa skolor böra så långt möjligt bilda ett helt, så att en föregående skolform förbereder och stödjer en följande, och en följande fullständigar och utfyller en föregående.

Sammanhanget mellan skolformerna bör tillika vara sådant, att den unge individen i mån av energi och begåvning finner möjlighet att från folkskolan fortskrida till den högsta form av utbildning, som erfordras för det

praktiska arbetslivet. På detta sätt skall ett betydelsefullt bidrag lämnas till avlägsnande av den socialt mindervärdiga prägel, som här i landet av gammalt vidlått dem, som från folkskolan omedelbart kommit ut i yrkenas arbetsliv. Därigenom skall ock detta liv självt göras mera uppskattat och tilldragande.

Det bör icke bero på en tillfällighet allra minst på fattigdom, huruvida den unge individen verkligen skall kunna komma i åtnjutande av den utbildning han behöver för sin blivande gärning i livet. Det bör tillkomma staten och kommunen att såväl genom ekonomiskt understöd som genom lämpliga förpliktande bestämmelser så vitt möjligt sörja för att en var ung individ får tillfälle att erhålla den utbildning, som är nödvändig för hans blivande verksamhet i samhället och i yrket.

Undervisningen i samtliga de praktiska ungdomsskolorna är avsedd att ordnas med bestämd hänsyn till vad det praktiska livet för närvarande och under framtiden, såvitt denna nu kan överskådas, kan behöva av arbetsduglighet, samhälls-duglighet och personlig duglighet hos den unge individen.

När det säges, att det nya skolsystemet skall vara sådant, att den unge individen i mån av energi och begåvning finner möjlighet att från folkskolan fortskrida till den högsta form av utbildning, som erfordras för det praktiska arbetslivet, så282

gör man sig nog den frågan: huru gestaltar sig möjligheterna för en studiebegåvad ung människa att genom folkskolan fortskrida till den högsta form av utbildning även i teoretiskt avseende? Det är alltså problemet om folkskolan som bottenskola, som inställer sig. I själva verket är ju folkskolan redan nu i viss mån en sådan bottenskola om än icke på ett i allo tillfredsställande sätt. De nya praktiska ungdomsskolorna innebära givetvis ingen lösning av bottenskoleproblemet, men otvivelaktigt bar detta problem kommit i annat läge genom tillkomsten av ett helt system av ungdomsskolor av olika slag. Folkskolan blir bottenskola icke blott för lärdoms-skolan utan för ett förgrenat system av undervisningsanstalter av både teoretisk och praktisk art.

Bottenskoleidéns genomförande kommer emellertid att ställa folkskolan själv inför nya och svåra uppgifter, bland annat den uppgiften att så vitt möjligt se till, att de verkligt begåvade få den befordran, som behöves. Enhetsskolan står oförnekligen för stora vanskligheter, när det gäller just den uppgiften. Det gäller att under alla strävanden för att göra bildningen tillgänglig och att sprida den till allt vidsträcktare kretsar, se till att man icke äventyrar dess inre halt och uppåtstigande till allt ljusare höjder. Just därför att folkskolan till undervisning och uppfostran måste mottaga alla barn, som överhuvud äro mottagliga för skoluppfostran, står den för den svåra uppgiften att under sin skyldiga omvårdnad om de många icke försvåra och onödigt försena fortgången för de få mera än vanligt begåvade. Huru det problemet skall lösas därom gå meningarna isär. Men det är ett problem som måste få en lycklig lösning, om icke det moderna skolväsendet skall i sitt arbete på kulturens spridning till slut glömma det icke mindre viktiga arbetet på kulturens stegring.

Yi kunna få ett gott skolsystem, vi kunna få präktiga och ändamålsenligt anordnade skolhus, men ändock kunna vi jämmerligen misslyckas i alla våra uppfostrings- och undervisningsplaner, om icke skolväsendet i sin tjänst får de personliga krafter, på vilket dock allt i sista hand beror. Här behövs lärare, som icke blott pliktmässigt fullgöra dagens283

sysslor, utan som ha livligt och vaket intresse för alla de nya, mer än vanligt krävande uppgifter, som nu inställa sig på undervisningens och uppfostrans fält, som äga varm kärlek till den barndoms- och ungdomsskara, som står under deras ledning och vård, och som därigenom också kunna hos de unga väcka och vidmakthålla känslan av allt gott och sant och viljan att handla enligt dessa känslor.

Om vi ha sådana lärare, och jag hyser icke blott den förhoppningen utan den säkra vissheten, att vi verkligen ha det, då skall i detta skolhus, som nu träder in i raden av anstalter för våra barns och vår ungdoms uppfostran, ett ädelt arbetsliv komma att råda, ett arbetsliv, som präglas icke blott av allvar och iver, utan även av glädje. Må det ädla arbetet men även det rosiga hoppet och den rena glädjens anda råda inom dessa murar! Med dessa ord förklarar jag detta skolhus invigt för sitt höga ändamål!

(Göteborgs allmänna folkskolestyrelses berättelse för läsåret 1918—1919, Göteborg 1920, s. 103—

109.)PERSONREGISTER.